FELTRINELLI

ARNOLD GEHLEN

L'UOMO

LA SUA NATURA E IL SUO POSTO NEL MONDO

INTRODUZIONE DI KARL-SIEGBERT REHBERG

NELLA STESSA SEZIONE

NICOLA BADALONI, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*
ERNST BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*
ERNST BLOCH, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*
LAURA BOELLA (a cura di), *Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács (1923-24)*
GIORGIO BONOMI, *Partito e rivoluzione in Gramsci*
DARIO BORSO, *Hegel politico dell'esperienza*
MASSIMO CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo*
CRISTIANO CAMPORESI, *Il marxismo teorico negli USA (1900/1945)*
FRANCO CRESPI, *Esistenza e simbolico*
GILLES DELEUZE, *Logica del senso*
FRANCO FERGNANI, *La cosa umana. Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*
IRING FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau*
ELEONORA FIORANI, *Friedrich Engels e il materialismo dialettico*
JEAN-JOSEPH GOUX, *Freud, Marx. Economia e simbolico*
AGNES HELLER, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*
AGNES HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*
LUCE IRIGARAY, *Amante marina. Friedrich Nietzsche*
MASSIMO MUGNAI, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*
ANTONIO NEGRI, *L'anomalia selvaggia. Saggio su Spinoza*
GUIDO D. NERI, *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale*
FELIX E. OPPENHEIM, *Dimensioni della libertà.* Prefazione di G. Preti
KARL POPPER, *Miseria dello storicismo*
FRANCO RELLA, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*
PIER ALDO ROVATTI, *Critica e scientificità in Marx*
MARIA EMANUELA SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*
GIOVANNI SOLINAS, *Il microscopio e le metafisiche*
PHILIPPE SOLLERS, *Sul materialismo*
SILVANO TAGLIAGAMBE, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*
GIUSEPPE VACCARI, *Teologia della Rivoluzione*
CESARE VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*

Arnold Gehlen

L'UOMO

La sua natura e il suo posto nel mondo

Introduzione di Karl-Siegbert Rehberg

Traduzione di Carlo Mainoldi

Feltrinelli Editore Milano

Titolo dell'opera originale

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt

Edizione 1983 per gentile concessione del
Verlag für Wissenschaft und Forschung - AULA GmbH, Wiesbaden

Con 8 illustrazioni nel testo

Prima edizione italiana: febbraio 1983

Indice

L'"antropologia elementare" di Arnold Gehlen

DI KARL-SIEGBERT REHBERG

I

A oltre quarant'anni dalla prima pubblicazione di Der Mensch, *l'opera antropologica principale di Arnold Gehlen, filosofo, antropologo e sociologo tedesco, questo libro viene ora presentato per la prima volta in italiano. Da un lato esso è una testimonianza rilevante della tradizione del pensiero socio-filosofico nella Germania del secolo XX. Dall'altro, e nel contempo, ci si deve domandare quale sia l'attualità di un tale libro. Questa domanda evoca un concetto assai polivalente, che può riferirsi sia agli esiti scientifici dell'"antropologia elementare" di Gehlen, sia ai modi nei quali questi esiti sono stati elaborati e alle obiezioni critiche che hanno sollevato, alle ritualizzazioni di vecchie problematiche, sia, anche, alle conseguenze politiche di una siffatta impostazione. Negli anni trenta e quaranta di questo secolo le problematiche antropologiche costituivano "il tema filosofico del giorno." A quell'epoca i filosofi, sulla scia di Max Scheler, si volgevano a un'interpretazione dell'uomo che osteggiava un'antropologia meramente zoologica, nell'intento, tuttavia, di riallacciarsi al tempo stesso ai risultati della biologia moderna. Un'"attualità" del tema antropologico emerse però alcuni decenni più tardi anche in un tutt'altro contesto, cioè nei dibattiti circa la possibilità di un "uomo nuovo," quale acquisí rilievo nel movimento della contestazione studentesca degli anni sessanta e dei primi anni settanta. Ciò, d'altra parte, condusse spesso a un rigetto di tutte quelle concezioni antropologiche che proclamavano l'incidenza decisiva di invarianti naturali nella condotta della vita umana. Già di qui si evince in quale diverso modo uno stile di pensiero possa rendersi "attuale," ed è mia convinzione che per l'efficacia dell'opera di Arnold Gehlen nella Repubblica Federale di Germania non sia stato irrilevante il fatto che la sua concezione si sia trovata al centro di una critica "di sinistra" dell'antropologia. Questa mise acutamente in luce le implicazioni ideologiche – sia nelle premesse, sia nelle conseguenze – dell'"immagine dell'uomo" gehleniana. Ma, nel contempo, molte delle sue vedute, come anche il suo approccio alla realtà, ricco di*

fantasia quanto intessuto d'esperienza, si resero visibili grazie, per l'appunto, a tale critica.

Anche altri "aspetti d'attualità" si possono menzionare, per esempio il neoconservatorismo, che al principio degli anni ottanta è entrato in scena, col supporto dei mass media, in tutto il mondo. Al di là di tali alternanti riferimenti, il pensiero di Gehlen si è rivelato una riflessione socio-filosofica sui fondamenti, che da un lato è una solida componente del sapere filosofico – per esempio nei piani di studio degli istituti di filosofia, nei lessici e nei manuali – dall'altro ha conservato un carattere di singolarità, non avendo avuto, questo indirizzo antropologico, dei diretti continuatori. Siamo cosí di fronte – anche quanto alle influenze di Gehlen sulla sociologia tedesca del dopoguerra – a un'accoglienza contraddittoria, giacché Gehlen è un "classico" e un outsider a un tempo. Ciò ha innanzitutto delle ragioni biografiche – di cui diremo – ma anche ragioni che si connettono con la poliedricità di un'opera che non è facile classificare in singole, specifiche discipline.

Questo pensiero ha stimolato anche molteplici tentativi di riformulare problematiche e linee di ricerca antropologiche, anche quelle che non tanto puntano a cogliere invarianti, quanto piuttosto a rappresentare variazioni di valenza antropologica della condotta della vita umana. Al confronto con questa "antropologia filosofica" risalgono i progetti, per lo meno di abbozzo programmatico, di un'antropologia "storica" e di un'antropologia "sociologica," e, per parecchi rispetti, vi si riallacciano i progressi che si sono avuti nell'elaborazione di impostazioni psico-storiche nonché fondate sulla teoria dell'azione. A porre il pensiero di Gehlen in una luce nuova, tale da renderlo suscettibile di sviluppi ulteriori, non sono state quindi, a mio avviso, le "applicazioni" della scienza dei fondamenti antropologici – per esempio in sede pedagogica – quanto piuttosto le elaborazioni critiche della sua opera.

II

Gehlen definí "elementare" il suo progetto antropologico – sviluppato a partire dal 1935 in lezioni e saggi, compendiosamente presentato al pubblico per la prima volta nel 1940 e profondamente rielaborato dieci anni piú tardi – poiché le determinazioni di fondo del genere uomo si spingono "a latitudini affatto straordinarie" e solo ritornando ad esse è possibile cogliere con chiarezza il "posto peculiare" dell'uomo. Intento di Gehlen non fu il fondare una concezione "naturalistica" o "biologica" dell'uomo, sibbene una concezione che denominò "antropobiologica," in forza della quale egli può essere interpretato come un "progetto complessivo della natura." A tale scopo non è sufficiente tematizzarne il corredo somatico. Occorre, invece, elaborare un modo di presentazione delle sue

condizioni d'esistenza, le quali d'altronde muovono dalle condizioni morfologiche di tale corredo, dalle proprietà tipiche del genere. Il libro, dunque, doveva fornire una scienza dei fondamenti dell'uomo. Ciò implicava la necessità di elaborare una serie di conoscenze desunte da svariate scienze concernenti l'uomo, e non semplicemente facendone una somma, bensí impegnandosi in una riflessione mirante a una sintesi, in una prospettiva globale volta a rischiarare le condizioni alle quali l'uomo esiste. Sull'altro versante, i risultati ottenuti da questo pensiero filosofico sorretto dalle varie scienze dovevano, a loro volta, esser di guida per tutte le discipline particolari in cui le scienze umane si articolano. Andavano dunque elaborate delle problematiche che fossero restituibili ai singoli ambiti, sicché si offre qui il duplice senso di un programma di ricerca e di pensiero che si presenta sotto il titolo, spesso criticato, di "filosofia empirica."

Premeva a Gehlen di derivare questa "antropologia filosofica" (elaborata da lui e, negli anni venti e trenta, da Max Scheler, Helmut Plessner come nuovo rilevante cominciamento filosofico) non semplicemente dalla ridondanza di riflessione tipica di una filosofia accademica. E, piuttosto, egli poneva questo riflettere sull'uomo come un dato costituzionale dell'uomo stesso, e dunque parlava dell'uomo come di un "essere che prende posizione," il quale, senza un'interpretazione di sé, "senza un'intuizione di sé" non potrebbe vivere. Che qui si dia un problema di padroneggiamento dell'esistenza da parte dell'uomo, Gehlen lo espresse ricorrendo a una formula di Nietzsche, quella secondo la quale l'uomo sarebbe "l'animale non ancora definito." Alla "definizione," alla "fissazione" dell'uomo l'antropologia di Gehlen è interessata in un duplice senso: da un lato, muovendo dal bisogno che l'uomo ha d'interpretarsi, le asserzioni filosofiche e scientifiche debbono rendere piú certe e piú determinate quanto al contenuto le constatazioni fatte sull'uomo; dall'altro, l'"essere manchevole," privato di una condotta sicura quale istinti e tutti gli adattamenti ambientali innati rendono possibile, e inoltre non specializzato sul piano organico – in tali termini è da intendersi, secondo Gehlen, l'uomo – deve essere "definito," e precisamente grazie a forme della condotta di vita dalle quali possa esser mediato un orientamento sicuro. Le chances di vita di questo essere minacciato ed "esposto a rischio" sono "immesse nella durata" solo da strutture ordinatrici d'ampia portata, le "istituzioni" soprattutto.

L'interpretazione antropologica mira dunque, sin dal principio, a un programma di stabilizzazione sociale. Gehlen voleva che la scienza da lui propugnata fosse intesa come "oggettiva" nel piú rigoroso senso del termine, cioè, soprattutto, come scevra da influenze politiche. Se non che, già nelle prime riflessioni introduttive della sua "antropologia elementare" appare chiaro che questa concezione dell'uomo ha anche un risvolto "politico." L'autore desume sí le sue tesi della necessità di ordinamenti stabili da premesse che trovano il loro sviluppo nel corso della discussione antropologica e nell'elaborazione del libro; ma

già nel primo motivo della "non-definitezza" dell'uomo è possibile cogliere questo nesso che sarà poi sviluppato nella Parte terza del volume.

*Lo "schema antropologico" che Gehlen delinea muove dal concetto di azione e definisce l'uomo come "essere da disciplinare" (*Wesen der Zucht*), che appunto a causa della sua incompiutezza è costretto a strutturarsi. Quest'essere esposto a rischio e labile, di continuo minacciato dalla "possibilità che gli è connaturata di fallire," deve le sue possibilità di sopravvivenza a un rivolgimento reciso: egli è "antivedente" e "provvedente." In tal modo l'uomo è "un Prometeo" che vive per il futuro, orientato su ciò che è lontano e non sul qui e ora.*

Dal punto di vista biologico, Gehlen assume a punto di partenza ciò che chiama "equipaggiamento carente" dell'uomo, parte dunque da inadattamenti, non-specializzazioni e primitivismi del suo corredo organico, in particolare da una "carenza di autentici istinti che ne mette a repentaglio la vita." In tale idea della situazione di rischio è compresa, anche e soprattutto, la necessità di protezione incomparabilmente prolungata durante la primissima e la prima infanzia.

Muovendo da questa tesi dell'uomo "essere carente" – tesi discussa sulla scorta dell'antropologia di Johann Gottfried Herder nonché dei risultati della biologia coeva – viene poi affrontata la concezione di Max Scheler secondo cui l'uomo è "aperto al mondo" e quindi difetta "dell'adattamento animale a un ambiente specifico." Si fa così riferimento alle possibilità di libertà dell'uomo, alla sua plasticità e potenzialità di evolvere, all'aspetto positivo del suo "esser incompiuto." Gehlen tuttavia non ne ricava una filosofia dell'"andatura eretta," una filosofia dunque della peculiare affermazione e della dignità dell'uomo fondata sull'emancipazione, quale formulò ad esempio Ernst Bloch, richiamandosi alla medesima costituzione morfologica e guardando alla possibilità di porsi in contraddizione, alla possibilità di ribellarsi e di migliorare i rapporti sociali. Lo sguardo di Gehlen si volge invece ai nuovi pericoli impliciti nella stazione eretta dell'uomo, alla sua esistenza che diviene instabile. Su questa base diventa un tema centrale il "profluvio di stimoli" cui l'uomo è esposto, trovandosi a vivere in un "campo di sorprese dalle strutture imprevedibili," da cui egli si deve "esonerare." In tal modo l'uomo è necessariamente orientato sul futuro e non può che imparare a dominare se stesso, giacché soltanto la rielaborazione della natura conduce a un mondo umano, alla "cultura," che diventa la "seconda natura" dell'uomo.

Questo tema introduce la necessità dell'azione, onde l'uomo deve elaborare – in se stesso e al di fuori di sé – la natura e costruire lo specifico ambito della sua vita. La scaturigine di tutto ciò è secondo Gehlen nell'"autoattività" dell'uomo, e appunto qui trova la sua fondazione la categoria fondamentale gehleniana: l'azione. Si comprende in questo contesto perché il modello dinamico di Gehlen – la "conduzione dell'esistenza" – che prescrive all'uomo "regolazioni sociali" e vincoli istituzionali stabili, sia prossima alla concezione, centrale in Nietzsche, dell'"intensificazione della vita."

*Così, l'uomo è inteso come un essere la cui struttura pulsionale è considerata come una fonte di pericoli ai quali egli è esposto, ma allo stesso tempo come la scaturigine del dominio da parte sua dell'esistenza e della capacità di autostabilizzarsi. Ciò appare con chiarezza allorché Gehlen tematizza la connessione degli impulsi con l'azione. E qui acquista grande rilievo l'idea di un "*eccesso *pulsionale," con il che Gehlen si riallaccia sia a Freud sia a Scheler.*

La categoria dell'azione si riferisce dunque alla necessità di elaborare il mondo, senza di che l'uomo non può "durare nell'esistenza," e consente l'incorporamento di una filosofia idealistica interessata alle obiettivazioni, alle manifestazioni dell'attività umana, quale è rinvenibile in Fichte e in Hegel, ma, altrettanto, nella tradizione del "pragmatismo" americano (che dal canto suo si rifà alla tradizione filosofica tedesca). Nello sfondo figurano anche il concetto di "lavoro" e la concezione della prassi di Karl Marx. Sul piano formale e per quanto concerne l'accentuazione della strumentalità dell'azione si danno in proposito talune concordanze, se non che l'abisso che separa le rispettive posizioni filosofiche e le connotazioni politiche dei concetti appare difficilmente colmabile. Delle mediazioni sono invece possibili con qualche altra impostazione, per esempio con quella di Georges Sorel.

Sul piano antropologico Gehlen scorge nell'azione il decisivo punto d'avvio in base al quale è possibile superare il tradizionale dualismo tra soma e psiche. Questo era stato l'intento già di Scheler, che aveva elaborato un modello di costruzione psichica graduale concernente la vita in generale. Gehlen era invece d'avviso che il nesso tra "interno" ed "esterno," tra prestazioni cognitive, mentali e fisiologiche si potesse mostrare al meglio nel concetto di "azione."

*Accanto alla categoria dell'azione, acquista poi rilievo – anch'essa desunta dalle carenze costituzionali dell'uomo – la categoria dell'"esonero" (*Entlastung*). Con questo termine si designa il moltiplicarsi delle possibilità e degli strumenti di padroneggiamento dell'esistenza da parte dell'uomo, grazie a un elevarsi del comportamento a funzioni che non comportano fatica e di specie puramente allusiva.*

Così, ciò che è "concepito," sensorialmente adattato attraverso esperienze di maneggio appunto con la mano – e dunque attraverso il senso del tatto – può essere rielaborato nel pensiero, in modo che è possibile vedere al tempo stesso gli aspetti della natura di una cosa (per esempio la sua pesantezza) in precedenza esperiti grazie al contatto fisico. Tali trascendimenti, tali elaborazioni di situazioni e cose possono essere attribuiti in nuce anche a taluni animali, pur se, come principio generale di rappresentazione delle fattispecie mondane, essi esistono solo nell'uomo. Medium centrale dell'"esonero" è secondo Gehlen – così come in altre impostazioni concorrenti – il linguaggio (cfr. la Parte seconda dell'opera e il par. VI di questa nostra introduzione).

Assai calzante è il modo in cui Gehlen ha esposto il "carattere progressivamente indiretto del comportamento umano" connesso con la concezione dell'esonero. Carattere indiretto significa qui che tra l'azione e il suo obiettivo (ossia l'adempimento dei bisogni e degli orientamenti che la guidano) s'inseriscono delle "componenti di mediazione." Uno strumento importantissimo di prestazioni esonerate appaiono indi a Gehlen l'abitudine e la tradizione, e dunque tutte le "abitualizzazioni" di un comportamento. A questo punto viene tuttavia sviluppata, dall'impostazione che pur tende a evitare ogni dualismo, una nuova contrapposizione, non meno fondamentale: l'incompatibilità tra l'attuazione dell'azione e la riflessione. Un motivo determinante dell'opera di Gehlen, in ogni fase del suo pensiero, è che la coscienza riflettente sia intesa come un volgersi a se medesima che inibisce l'azione – un Leitmotiv i cui prodromi sono rintracciabili negli scritti filosofici giovanili, nel tentativo di un superamento "esistenzialistico" del riferirsi del singolo a se stesso nel "noi," nel rapporto "duale," nella concezione formulata in termini nazionalsocialisti della stabilizzazione conseguita attraverso la comunità, tentativo ribadito sino alle tarde polemiche con gli intellettuali sostenute dall'Arnold Gehlen critico della contemporaneità. Certo, la coscienza era stata concepita come "un ausilio al servizio della perfezione del processo organico," fintanto che fosse rimasta orientata all'esterno. Ma come autoriflessione, come tentativo cioè di penetrare tali processi appunto, essa conduceva – come Gehlen si sforzò di dimostrare già nella sua analisi della filosofia di Schopenhauer – all'instaurazione dell'impossibilità dell'azione, alla sua inibizione, interamente nel senso dell'espressione inglese "self-consciousness."

III

Prima di esporre più particolareggiatamente lo svolgersi delle argomentazioni del libro, intendo premettere un'osservazione concernente il metodo e in particolare porre in rilievo alcune concordanze fra l'antropologia orientata sulla teoria dell'azione di Arnold Gehlen e l'impostazione di Vilfredo Pareto, quale questi elaborò nel suo Trattato di sociologia generale *precisamente facendo leva su una teoria sociologica dell'azione.*

Preme a Gehlen – come espressamente egli sottolinea nella quinta edizione rielaborata di Der Mensch *del 1950 – di rinvenire delle "categorie," di porre dunque analiticamente in luce le "qualità essenziali dell'uomo." Ciò presuppone un'analisi che si riallaccia all'analisi "scompositiva" degli oggetti, in certo modo "fenomenologica," giacché, se ogni deduzione metafisica è da evitarsi – e in questo Gehlen prese con decisione le distanze anche da Max Scheler – successivamente debbono esser promosse analisi tanto penetranti da rinvenire "residui non ulteriormente scomponibili." È da menzionare a questo punto un'importante connessione con il lavoro di Vilfredo Pareto, la cui analisi dei residui nell'ambito della teoria dell'azione si svolge in modo del tutto simile. Gehlen, che dall'opera di Pareto ricavò una forte impressione e nel 1941 pubblicò un ampio saggio sulla teoria paretiana dell'azione – a quell'epoca progettò persino di curare l'edizione tedesca delle opere del sociologo italiano – per un certo periodo seguì Pareto anche nel presentare in forma classificatoria le categorie che aveva posto in luce. La scomposizione dei tratti costitutivi delle azioni, il rintracciare le basi pulsionali e i motivi residuali da un lato e lo smascheramento della sovrastruttura logica, senza la quale nessuna azione è pensabile, dall'altro, denotano una certa somiglianza tra Pareto e il nostro autore. Né alcuna differenza emerge nel fatto stesso che Gehlen intendesse affacciare una teoria della "natura" dell'uomo, giacché egli, con ciò, proponeva la formulazione di categorie nel senso qui discusso e non una sorta di metafisica; sicché il rifiuto reciso, sia di Gehlen sia di Pareto, di ogni "filosofia essenzialistica" rivela in generale dei punti di concordanza tra loro. Nell'esporre i risultati di Pareto, il quale a suo avviso distingueva nel modo più rigoroso il "valore di verità logico-sperimentale" di interpretazioni e "teorie" di azioni date dal loro "valore di persuasione, suggestione o propaganda," Gehlen attinge a una fonte comune: la filosofia di Nietzsche. Anche quest'ultimo aveva distinto la verità di un'asserzione dal suo "valore d'azione o vitale." Ma Gehlen subito aggiunge: "In paragone con Nietzsche, la scienza di Pareto è incomparabilmente più lucida, più sicura, più feconda di solidi risultati, più fredda e più politica, esente in generale da gesti profetici o preteschi, esente persino da gesti antipreteschi, di una serenità e di una libertà antiche."*

Per quanto concerne l'elaborazione delle categorie dell'azione e le acquisizioni attinenti il suo attuarsi, l'impostazione gehleniana è a mio parere notevolmente più differenziata della teoria dell'azione di Pareto. In ultima analisi si è rivelato un vantaggio il non aver Gehlen fatto della sua teoria dell'azione un sistema classificatorio. Gehlen fu peraltro affascinato dalla visione "storica" di Pareto, dalla dovizia dunque di concretizzazioni e "illustrazioni" che la fondamentale concezione teoretica dell'azione ha nel Trattato *paretiano. Per entrambi, "storia" ha un significato simile: non i mutamenti entro un processo storico – o addirittura da inquadrarsi nella storia dell'evoluzione –, ma una sorta di serbatoio delle realizzazioni proprie di tipi fondamentali, descritti in termini di teoria dell'azione, di vettorialità pulsionali e di "razionalizzazioni." Storia allora – proprio come in Machiavelli, ma anche in più d'uno storico del secolo XIX, e anche in Nietzsche – è da Pareto, e da Gehlen, intesa come un quadro in cui il dotto e il conoscitore dei fatti storici sono in grado di apportare variazioni sempre nuove dei modelli di fondo dell'umano agire; e, grazie a ciò, la ricchezza delle possibilità umane è posta in evidenza con la medesima plasticità – per ricorrere all'espressione di Nietzsche – dell'"eterno ritorno," cioè di "una circolarità di serie assoluta-*

mente identiche." Ciò apre la strada a modelli di variazione storica: il modello della "circolazione delle élites" può costituirne un esempio, o anche può costituirlo l'idea di Gehlen di un irrigidirsi della vita nella moderna società industriale. In quest'ultima, ciò che è in linea di principio non subisce si può dire mutamento alcuno, essendo concepibili al massimo dei perfezionamenti, nell'ambito della tecnica e della civilizzazione, di quanto è divenuto e, nei suoi fondamenti, non consente alternative. Questo dato di fatto, che Gehlen ha descritto in termini di "cristallizzazione culturale," rinvia – non soltanto per la paternità del concetto – di nuovo a Pareto. L'eguale orientamento politico dei due autori balza comunque agli occhi, e a ciò si deve se Gehlen utilizzò l'opera di Pareto come una miniera cui attingere una serie di pezze d'appoggio, ad esempio per i suoi attacchi alle aspirazioni all'eguaglianza di quanti si trovino in condizioni subalterne, aspirazioni che, a suo avviso, si possono quasi sempre smascherare come desideri di ascesa camuffati.

IV

La Parte prima (capitoli 10-12) di questo libro si può intendere – così come invita a fare la Parte introduttiva (che consta dei primi nove capitoli) premessavi dall'autore – come un'ampia digressione, il cui scopo è di dare un fondamento filogenetico alla tesi dell'uomo come "essere carente." Chi sia interessato ai risultati filosofici di questa antropologia scorgerà certamente in tale discussione – importante per l'elaborazione di teorie scientifiche sull'evoluzione dell'uomo – un valore d'attualità minore. Preme qui a Gehlen di dimostrare che la carenza organica ovvero le "peculiarità organiche" e i "primitivismi" vanno compresi alla luce dell'"idea guida della 'non-specializzazione.' " Decisiva per la sua argomentazione è l'opzione contro le teorie evoluzionistiche sviluppate sulle orme di Darwin, contro dunque la visione "classica," secondo la quale l'uomo discenderebbe in linea diretta da tipi di grandi scimmie già specializzate. Indi Gehlen polemizza anche con la tesi della "domesticazione" – propugnata specialmente da Konrad Lorenz – secondo la quale nella plasticità, nell'apertura alle impressioni del mondo esterno e nella de-specializzazione non tanto sarebbe da scorgere il contrassegno morfologico fondamentale del genere umano, bensì un filogenetico processo di decadenza. La non-specializzazione dell'uomo diviene per Gehlen la "pietra di paragone di ogni teoria dell'origine." Egli fonda i suoi tentativi di risposta soprattutto sulle teorie di Louis Bolk e sulla sua tesi del "ritardamento." Quest'ultima ha avuto conferma nelle vedute dello zoologo svizzero Adolf Portmann, che intese le non-specializzazioni dell'uomo, ma altresì le sue enormi potenzialità di formazione e di apprendimento, come un "effetto embrionale," compendiandole nella formula della "prematurità extra-uterina."

V

La Parte seconda, al cui centro figura una "teoria delle radici del linguaggio" (in particolare i capitoli 19-24), tratta soprattutto della dinamica e mobilità delle prestazioni umane. Il modello centrale è qui il "processo circolare," che può essere mostrato nel linguaggio così come in tutte le azioni, di tutte le funzioni che controllano se medesime grazie a informazioni di ritorno. Questo intenso accrescersi delle prestazioni umane, che si fonda sulla riflessività e l'autointensificazione autonomamente indotta, è documentabile nel modo più evidente nel caso del linguaggio. La capacità linguistica diviene così il modello fondamentale del commercio umano col mondo e dell'esperienza che l'uomo ha di sé, nonché il modello dell'agire, che in questo senso è sempre "a misura di linguaggio." Gehlen ha spesso sottolineato d'aver elaborato la concezione del circuito dell'azione indipendentemente da altri teorici – anche se non v'è dubbio che si tratta di una concezione propria dell'epoca, che più tardi avrebbe celebrato i suoi trionfi nella cibernetica. I vantaggi che da questa forma di dinamicizzazione si possono trarre per una teoria dell'azione emergono plasticamente da un'osservazione fatta da Talcott Parsons in una postfazione all'edizione del suo carteggio con Alfred Schütz risalente agli anni 1940-41: "Quando Schütz e io discutevamo questi problemi, certamente non era ancor di moda quel che oggi chiamiamo pensiero cibernetico. Ciò però, in questo genere di riflessioni, ha reso possibile ampie chiarificazioni, in particolar modo grazie all'introduzione di quel che si potrebbe chiamare 'reversibilità limitata.' " A tale proposito Gehlen – fondando anzitutto su premesse tipiche della Lebensphilosophie, *era già un passo più innanzi di quelle più sistematiche impostazioni. In particolare, egli sviluppò una strumentazione concettuale in grado di elaborare in modo differenziato l'attuarsi dell'azione, strumentazione il cui intento era di superare la scissione tra interno ed esterno, di pervenire dunque a "una neutralizzazione del dualismo di psiche e soma" – il che in Gehlen si esprime con la formula "psicofisicamente neutro." Muovendo di qui, Gehlen può inquadrare concettualmente l'azione dal suo avvio, riuscendo dunque a mostrare come nel compiersi attuale dell'azione ne scaturiscano la direzione e l'efficienza. Così, l'azione non diventa l'esecuzione di piani e finalità, come in talune altre teorie che, su questo punto, spesso sono razionalisticamente limitate.*

VI

*La teoria del linguaggio che Gehlen affaccia, e che potrebbe servire a precisare piú di una problematica sfuggita alla trattazione – anche nei dibattiti linguistici –, parte dall'indicazione di varie radici del linguaggio. Gehlen si situa, pertanto, nella tradizione dei teoremi sull'origine del linguaggio, quali si sono venuti sviluppando sin dal secolo XVIII, ad esempio con Rousseau e Condorcet in Francia, con Hamann e Herder in Germania, proseguendo negli scritti di teoria del linguaggio di Wilhelm von Humboldt. In particolare, Gehlen si è rifatto all'*Origine del linguaggio *di Herder, lo scritto premiato nel 1770 dall'Accademia delle Scienze di Berlino, e oltremodo numerosi sono i punti di concordanza, le coincidenze, le parafrasi e le appropriazioni degli argomenti herderiani. Gehlen evita del resto – e su questo punto è ingannevole l'etichetta di "teoria dell'origine" che spesso accomuna tali teorie – il tentativo di avanzare un'ipotesi storica sulla nascita del linguaggio, evita dunque asserzioni sulle scaturigini da cui il linguaggio sarebbe primamente sorto. Pertanto egli respinge, ad esempio, l'esposizione storica di Herder, secondo la quale le parole della lingua sarebbero una ripetizione di suoni naturali, sebbene segua pressoché in ogni punto la teoria strutturale del linguaggio herderiana. In Gehlen, dunque, le radici del linguaggio ch'egli menziona sono "antropologiche," nel senso che si riferiscono tutte alle condizioni della costituzione umana. Di tali condizioni fondamentali (o "radici del linguaggio") Gehlen ne distingue cinque, muovendo – conformemente alla sua interpretazione complessiva dell'uomo – dalla loro produttiva "autoattività."*

Egli inizia con la "vita del suono," considerata fondamentale anche da Humboldt e da Herder. Gehlen, peraltro, sottolinea immediatamente l'aspetto di "autocomunicazione," il fatto cioè che il suono è una produzione autoprodotta e autoavvertita, dunque "ricomunicata" attraverso l'orecchio. Ciò implica una forma sensoria di accoppiamento a reazione e al tempo stesso un motivo di prosecuzione e di sviluppo, che Gehlen, in termini strutturali, imposta parimenti per i movimenti tattili, i quali accolgono anche uno stimolo sensoriale e perciò, nel medesimo tempo, elaborano le "esperienze" e le "impressioni" addensatesi grazie al senso del tatto, in modo che la sensibilità dell'atto del tastare è sviluppata essa stessa. Ciò avviene altrettanto nel caso del suono. Nella lallazione monologante dei bambini piccoli si sprigiona una produzione che è in pari tempo udita e strutturata, sinché il bambino si scopre "causa" di questi peculiari suoni. Sono cosí possibili ripetizioni, intensificazioni e modificazioni che in un certo qual modo consentono poi di disporre del repertorio fondamentale delle possibilità di fonazione.

Questa teoria dell'intensificazione autoprodotta prosegue nella presentazione della seconda radice del linguaggio, che Gehlen definisce in termini di "comunicazione fonetico-motoria con impressioni visive." Il bambino alle attrattive e agli stimoli di quanto lo circonda e che percepisce con la vista risponde in una certa misura per mezzo di suoni, dunque funzionalizza per la prima volta – senza che Gehlen ci fornisca chiarimenti circa eventuali leggi in proposito – le sue produzioni sonore che in precedenza erano meramente autocomunicative.

Può a questo punto seguire – terza radice del linguaggio – il "riconoscere," e dunque un piú solido collegamento tra movimenti fonetici e il dato esterno rappresentato. A tutto questo Gehlen ricollega la "nascita del nome," cioè il fissarsi del riconosciuto in una figura fonetica. Si sarebbe cosí pervenuti alla funzione del linguaggio piú d'ogni altra fondamentale – accanto all'aspetto comunicativo – per la condotta di vita dell'uomo e la conformità al linguaggio della struttura del suo agire, funzione grazie alla quale gli uomini, in forma "esonerata," si appropriano, rimuovono e "conservano presso di sé" il mondo. In altri termini, costituisce in certo modo il piú incisivo processo di esonero il fatto che le cose siano rappresentate nelle teste degli uomini, e non come oggetti singoli, ma anche nei loro reciproci rapporti, e che ora, sulla base dell'elaborazione linguistica, siano sviluppabili sistemi di collegamento, di categorizzazione e la possibilità di dislocare connessioni sia temporali sia oggettive. Questa capacità Gehlen la interpreta in termini di "sovrabbondanza di esiti," poiché qui autoavvertimento e comprensione del mondo corrono di pari passo con le prestazioni singole piú diverse. Il disporre di fattispecie del mondo in forma esonerata implica, inoltre, l'importante aspetto onde nel "mero denominare c'è già un esaurire." Partendo dall'"autoavvertimento estraniato" della produzione fonetica riavvertita e da un "processo comunicativo di autogodimento," attraverso l'obiettivazione nella comunicazione con altri si sviluppa la rappresentazione linguistica del mondo, al quale proposito Gehlen cita di nuovo Herder, colui che aveva affermato che, per questa via, "tutti gli stati dell'anima divengono a misura di linguaggio."

Muovendo dal "richiamo" è poi sviluppata una quarta radice del linguaggio, cioè l'estrinsecazione di appetiti o situazioni pulsionali interne. Nel "richiamo" si articola in certo qual modo la vita psichica, bisogni e pulsioni si scaricano in una articolazione. In passaggi assai poco soddisfacenti dal punto di vista della sistematicità, Gehlen connette queste riflessioni (cfr. il capitolo 21) con gli aspetti comunicativi del gioco. Il "richiamo" come espressione di stati interni può essere rappresentato ancora in assenza di partner e in quanto riferito a se stesso, e questo avvio sottolineerebbe poi l'aspetto "ludico" in modo tale che – in perfetta corrispondenza con la teoria gehleniana della produzione del suono e dell'autocomunicazione da parte del bambino piccolo – ci si può riferire ad esercizi motori "ricompensati" da sensazioni retroattive e dal dischiudersi di esperienze. Se non che il gioco ha anche un altro aspetto, un aspetto sociale, e perciò Gehlen collega in

questa prospettiva la "sovrabbondanza di esiti" della dimensione ludica con le componenti sociali di atti concatenati e di fissazioni di regole attinenti il gioco. Nella rielaborazione cui sottopose il libro nel 1950 egli inserisce in questo contesto il modello dell'assunzione di ruoli propria dell'interazionismo di George Herbert Mead.

*Come quinta radice del linguaggio sono indicati i "gesti sonori," la musica motorio-espressiva che accompagna atti e movimenti. Gehlen, anche qui, non si attiene a un tradizionale argomento concernente l'origine, poiché, diversamente da Noiré (*L'origine del linguaggio, *1877) e da Herder, non vi scorge la radice unica dell'intera capacità linguistica dell'uomo, ma se ne avvale per mostrare come azioni e comunicazioni, in quanto esperienze pratiche di rapporto con cose e esseri viventi, possano essere fissate nel "gesto sonoro."*

Con queste radici Gehlen riteneva di essersi riferito alle condizioni preintellettive del linguaggio (cfr. il capitolo 27). Ma la sua teoria antropologica del linguaggio deve ora descrivere le funzioni e le intensificate prestazioni che su questo fondamento si rendono possibili. A ciò provvedono soprattutto i capitoli 28-37, nei quali è dedotto lo sviluppo di rappresentazioni e di ricordi e fantasmi deattualizzati e anche intenzionali, e si descrive il linguaggio come il medium del "confluire" dell'elaborazione mentale e dei dati esterni. Per dare evidenza a tale intreccio, Gehlen ricorre a un'espressione di Novalis, che aveva parlato di "mondo esterno interno."

*Nel complesso, in questi capitoli, che abbiamo esposto in modo alquanto esauriente, si può scorgere una chiave del modello antropologico gehleniano, poiché le azioni sono a misura di linguaggio nel senso che esse – come il linguaggio – hanno una premessa che può dispiegarsi in movenze ludiche ed esenti da scopi, allo stesso modo che in esse è possibile si sviluppino funzioni aggiuntive su su sino alla conduzione e al controllo consapevoli e pianificati dell'azione. Anche il momento simbolico, mostrato nella teoria del linguaggio – cioè il fatto che una cosa o un evento possono essere rappresentati con un'espressione, una metafora, un suono – è fissato nel modello gehleniano dell'azione, cosí che si rende visibile il carattere segnico dell'*actio *umana, la quale ha sempre un aspetto comunicativo e un aspetto simbolico.*

VII

Sul fondamento di tutte queste determinazioni categoriali della vita pulsionale umana e della struttura "a misura di linguaggio" dell'azione dell'uomo, è poi delineata una teoria della necessità di strutturazione e dell'ordine: l'"animale non ancora definito" va stabilizzato anche nella realtà. Gehlen punta in proposito su una "legalità" pulsionale, ch'egli considera fondamentale per la struttura dei bisogni dell'uomo. Poiché all'uomo manca, per il soddisfacimento dei suoi bisogni, la "via breve" degli istinti animali, diviene determinante la concezione che l'uomo debba procrastinare i suoi bisogni, per poterli adempiere durevolmente. Si apre cosí uno spazio vuoto che va ogni volta colmato attivamente, uno "iato" tra i bisogni e le situazioni del loro soddisfacimento. Da questa rottura con l'immediatezza dell'adempimento Gehlen desume poi non solo i caratteri indiretti delle scelte di scopi e mezzi umani, ma complessivamente quella struttura del padroneggiamento artificiale dell'esistenza, del capovolgimento e rielaborazione delle condizioni naturali, che va sotto il nome di "cultura." Gehlen rinunzia abilmente a formulare teorie pulsionali definite, ad elencare ad esempio una serie di "impulsi fondamentali." Sottolinea, piuttosto, l'"apertura al mondo" delle pulsioni, e la necessità del controllo e della "disciplina," poiché questa struttura pulsionale aperta e capace di evolvere, in uno con la sua flessibilità e adattabilità e con la capacità di sublimazione, in essa possibile quanto necessaria, non è tuttavia tale da compensare la deficiente "sicurezza istintuale." L' "esonero" include – ed è questo un aspetto della non-definitezza dell'uomo – anche e precisamente la "vulnerabilità," la "disposizione a degenerare e a tralignare" proprie degli istinti, la loro capacità di "lussureggiare." La risposta al quesito come gli uomini possano vivere nonostante il loro eccesso pulsionale e la loro povertà di istinti è nel prolungamento delle vedute acquisite in sede di teoria dell'azione e del linguaggio, sí che gli uomini sono necessitati a trasformare le loro peculiari produzioni in validi fatti del loro mondo esterno e a orientarvisi; anzi, di più: sono necessitati ad assoggettarsi a questi assetti e regolazioni da loro stessi progettati. Ciò sfocia in una teoria della canalizzazione delle pulsioni umane per mezzo di contenuti e obblighi strutturanti, sfocia dunque nel collegare un'antropologia, definita, in questo senso, elementare, con un'investigazione, da quella derivata, della civiltà e anche delle forme della vita sociale, la quale ricerca – proprio perché prende contemporaneamente in considerazione tali premesse – è denominata "filosofica." Nella prima edizione (1940) di Der Mensch, *questa teoria sociale era stata progettata come teoria dei "sistemi guida superiori," la quale – quanto meno nella terminologia – fu accostata all'espressione* Zuchtbild *(quadro disciplinare) nell'accezione in cui la usava il nazionalsocialista Alfred Rosenberg, il fornitore di ideologia del regime. Questi sistemi guida furono da un lato considerati dal punto di vista di "conchiusi contesti d'interpretazione del mondo (religione o* Weltanschauung, *per esempio), dall'altro dal punto di vista della "strutturazione dell'azione." Ciò si fonda sugli "interessi dell'impotenza," dai quali si sviluppano antidoti atti a fronteggiare lo scacco, la sofferenza, la morte, ma, altresí, il caso. "Sono queste, a dirla in breve, le forme nelle quali una società si stabilizza e si regge nell'esistenza." Questa concezione ebbe la versione allora*

consona ai tempi: "Per un popolo, infatti, come la storia dimostra, il durare la propria esistenza è il primo fra tutti i significati dell'esistere."

Per l'appunto questa parte del libro fu dopo la guerra profondamente rielaborata, e l'"Esposizione di alcuni problemi dello spirito" (capitolo 44) rinvia, nella redazione del 1950, alle istituzioni, che reggono e "cristallizzano" "opportunità oggettive e onnicomprensive." Questa teoria delle istituzioni, "insieme con le idee guida in esse incorporate," fu elaborata ulteriormente nel libro Urmensch und Spätkultur *(Uomo primitivo e tarda cultura), pubblicato nel 1956. Anche qui Gehlen punta di nuovo sull'agire e sugli esiti socio-culturali dell'uso di strumenti quale mezzo di strutturazione dell'azione, e analizza in che modo il concreto entrare in rapporto con le cose da parte dell'uomo pervenga a una propria dinamica e a una propria validità, il che configura una serie di obblighi. Tali validità, che s'impongono e che istituiscono un ordine, fondano, al tempo stesso, anche l' "oggettività" delle istituzioni. Si apre, così, la transizione alla problematica sociologica, alla possibilità di stabilire un collegamento anche con l'antropologia sociale e culturale. Una delle funzioni delle teorie gehleniane nel dopoguerra è stata di aver dimostrato in sede sociologica tali collegamenti tra campi diversi, anche grazie all'elaborazione delle tradizioni del pensiero e degli esiti della ricerca nell'ambito anglo-americano.*

VIII

Le impostazioni di Gehlen – sin dall'inizio – non andarono esenti da critiche. Gehlen ha accolto molte obiezioni singole e discusso a fondo taluni punti di vista della critica nella rielaborazione del 1950 di Der Mensch. *Retrospettivamente ritenne, per esempio, di aver troppo sopravvalutato la carenza istintuale dell'uomo, e qui si riallacciò in particolar modo a Konrad Lorenz, il quale scorge anche nel comportamento umano un'aliquota non irrilevante di meccanismi innati, per esempio, nei "movimenti espressivi."*

Un errore di principio scorse però Gehlen soprattutto nell'aver trascurato una mediazione interattiva tra mondo e io nelle categorie fondamentali del suo concetto d'azione. Vi mancava, ammise sul finire della sua vita, una dimensione antropologica. Calzante è il modo in cui Gehlen presenta il confronto dell'uomo con le cose, per esempio la descrizione dei contatti con esse del bambino in fase d'apprendimento, e la connessa analisi delle sensibilità che vi si sviluppano. Ma è da osservare che, qui, egli ha posto in certo modo con eccessiva immediatezza gli uomini a confronto con il mondo delle cose, con le fattispecie oggettive dell'ambiente che li circonda. Giacché anche e precisamente il rapporto con le cose, il loro maneggio, il "dar loro di piglio" sono sottesi da una complessa storia di apprendimenti, e i punti di vista acquisiti su di esse, le attese circa cose ed eventi hanno un'indubitabile impronta sociale. Né tale debolezza di concezione poté esser ovviata con l'inserimento – relativamente precoce per il dibattito in Germania – di alcuni fondamentali concetti di George Herbert Mead. Così, alla fine, Gehlen non nega che un'ulteriore ricerca sull'antropologia "elementare" dovrebbe accogliere queste vedute, che dunque i rapporti bilaterali tra uomini e cose andrebbero ampliati alla rappresentazione di un "rapporto triangolare," in cui le reciproche relazioni tra soggetto e oggetto dovrebbero essere presentate in uno con questi partner interattivi che definiscono e influenzano tali rapporti.

Invece, di fronte alle obiezioni che più di frequente gli furono mosse e che riguardano, in particolare, il suo rigetto di ogni metafisica, la sua teoria del linguaggio centrata sull'azione, e giudicata troppo unilateralmente strumentalistica, e la tesi dell'uomo "essere carente," le sue vedute rimasero invariate. Ciò risulta con particolare evidenza dalla sua risposta al rimprovero di "biologismo," rimprovero che tuttavia, per molti versi, si riconnette ai punti critici della teoria del linguaggio e in parte concorda anche con le obiezioni secondo le quali il programma di una "filosofia empirica" sarebbe irrealizzabile e "privo di presupposti."

Gehlen tenne però fermo anche nel suo rifiuto di tutte le dottrine filosofiche della "costruzione a strati" del mondo, quantunque nella sua argomentazione includesse, ad esempio, molti esiti della teoria ontologica degli "strati" di Nicolai Hartmann. Il quale Hartmann, all'uscita della prima edizione di Der Mensch, *ne scrisse una recensione entusiastica, nella quale, dopo una relazione approfondita e consenziente, avanzò una serie di obiezioni, che d'altronde, nella maggior parte dei casi, minimizzò egli stesso. In seguito, però, tornò sul rigetto gehleniano del modello della costruzione a strati del mondo, criticandolo in linea di principio e mettendo in risalto l'inconciliabilità delle due impostazioni.*

Negativa fu la reazione di Gehlen anche di fronte a quei critici che ritennero infondati i princìpi da lui sostenuti in tema di teoria dell'evoluzione, e dunque, in particolare, il suo rifiuto della tesi darwiniana sull'origine dell'uomo. Gli fu ad esempio rimproverato di rifarsi, con la sua teoria dell'origine, per la quale del resto egli attinge a poche fonti, a "outsider della ricerca biologica." Strettamente connessa con questo indirizzo critico è anche l'opposizione recisa contro la tesi dell'uomo "essere carente" nell'accentuata versione gehleniana.

Dove Gehlen si muove con il maggior agio è a proposito delle "obiezioni filosofiche," del rimprovero cioè d'aver desunto la sua concezione dell'azione, in modo filosoficamente privo di presupposti, dalla struttura morfologica dell'uomo, e di non aver colto, con la sua teoria del linguaggio, l'originarietà e dunque l'"essenza" di questo, poiché l'avrebbe interpretato unicamente come un modo esonerato dell'azione e, dunque, come una variante del rapporto strumentale con il mondo. A ciò si oppone, ad esempio, anche la Teoria dell'agire comunicativo *di*

Habermas, nella quale le forme del sapere e della razionalità sono commisurate sulle strutture del linguaggio. Ma allora il linguaggio costituirebbe anche un filo conduttore della ragione e in esso troverebbe un criterio di misura l'irrazionalità del reprimere determinati argomenti e determinate possibilità di azione ad essi correlate. E a queste vedute – che, in parte, furono elaborate anche dalla critica all'impostazione gehleniana – in linea di principio Gehlen, appunto, si preclu-se.

IX

Sul terreno filosofico l'opera di Gehlen presenta molteplici oscillazioni dei "punti di vista della riflessione," ma sullo sfondo di motivi fondamentali permanenti. Gehlen aveva preso le mosse da una "fenomenologia dell'esistenza" (1931) e, grazie a un avvicinamento alle tradizioni dell'idealismo tedesco (1933), approdò a quell'"antropologia filosofica" attraverso la quale si fissò il metodo del suo pensiero e che in seguito si venne trasformando in uno strumento atto ad affrontare in chiave sociologica le moderne società industriali, nonché, ad esempio, l'estetica (1960) e i problemi della "cristallizzazione culturale." Anche agli occhi di Gehlen questa era stata un'evoluzione mossasi "in direzione della legge di Comte," vale a dire della fondazione empirica del sapere. Per tutti questi lavori rimasero tuttavia fermi gli orientamenti cosí come il pensiero continuò ad alimentarsi a ben precise fonti: Fichte, Schopenhauer e Nietzsche, i moralisti francesi, l'acutezza di riflessione della filosofia idealistica, senza peraltro la sua necessità a strutturarsi in sistemi.

Invitato a stendere un "autoritratto metodologico" per la rivista inglese "Human Context," Gehlen si diffuse sull'evoluzione del suo pensiero sostenendo che chi in Germania, nel 1935, si occupava di filosofia poteva ancor nutrire il desiderio di costruire un grande sistema o avere ancora "ambizioni metafisiche." La ragione di ciò non era, per Gehlen, nel fatto che la maggior parte dei titolari delle cattedre di filosofia ancora fossero nella tradizione del pensiero idealistico; egli citava invece le influenze di Nietzsche, l'ontologia di Nicolai Hartmann e – non proprio persuasivamente – l'opera tarda di Henry Bergson, il quale si andava egli stesso sciogliendo dalla metafisica, benché – come Gehlen riteneva – per accostarsi a una nuova forma di misticismo. Ma, al tempo stesso, si erano ormai rese evidenti, a suo avviso, la rottura di un siffatto abito filosofico tradizionale e la proposizione di compiti onde un sistema filosofico "in nessun caso poteva perdere il legame con le scienze," le quali, però, stavano divenendo sempre meno dominabili nel loro insieme. Cosí, "non era da trascurarsi che la filosofia avesse in generale rinunziato a una serie di competenze, e, tra le piú importanti, alle scienze della

natura e alla politica. Il progetto husserliano di una fenomenologia e la scheleriana elaborazione analitica delle esperienze possibili che al primo si appoggiava restituivano "a numerosi pensatori piuttosto giovani" – e quindi allo stesso Gehlen – "la buona coscienza per un intervento diretto e spregiudicato e, perciò, l'occasione imprescindibile di un nuovo cominciamento." Gehlen conservò, per quest'aspetto, un "atteggiamento fenomenologico," ancorché non sulla scia dell'"analisi dei fondamenti" nel senso di Husserl, bensí mirando empiricamente ai settori istituiti a oggetto delle riflessioni filosofica e scientifica, il che rimase a fondamento della sua ricerca di "categorie." Gehlen imprese dunque questo nuovo cominciamento, questo distacco dalla filosofia sistematica volgendosi a una "filosofia empirica." Furono anche le pregnanti, concrete osservazioni sottese al suo filosofare a conferire al suo pensiero un'impronta saggistica nel senso migliore del termine; il che lo portò a ignorare le paratie stilistiche che separano la "scienza" dalle sfumatissime possibilità comunicative della letteratura (dall'aforisma al respiro analitico proprio del romanzo). Ciò si esprime, ad esempio, nel fatto che Gehlen apprese molto dall'"acutezza di riflessione" che i romanzi di Thomas Mann, Franz Kafka e Robert Musil ebbero ai suoi occhi, cosí come l'opera di un Gottfried Benn.

X

*Arnold Gehlen, nato a Lipsia il 29 gennaio 1904, figlio dell'editore Max Gehlen, frequentò dal 1914 al 1923 il celebre Thomas-Gymnasium della sua città. Dal 1923 al semestre estivo del 1925 e – dopo un semestre di studi a Colonia, dove frequentò soprattutto le lezioni di Max Scheler e di Nicolai Hartmann – nel 1926 e 1927 egli studiò a Lipsia, dove si iscrisse ai corsi di filosofia (corso principale), tedesco, storia dell'arte, fisica e zoologia. Il 5 novembre 1927 si laureò in filosofia con una dissertazione sul suo maestro Hans Driesch (*Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens *{Sulla teoria della posizione e del sapere posizionale}), un lavoro interamente scolastico, che egli in seguito definí uno "scritto occasionale" volto unicamente all'obiettivo di superare l'esame finale; tuttavia, già qui, egli palesa un interesse – probabilmente suscitatogli da Nicolai Hartmann – per l'individuazione e la critica delle categorie. Il 17 luglio 1930 Gehlen ottenne la libera docenza in filosofia con uno scritto dal titolo* Wirklicher und unwirklicher Geist *(Spirito reale e spirito irreale). Nel semestre estivo del 1933 fu chiamato alla cattedra di Paul Tillich a Francoforte, che i nazionalsocialisti, subito dopo aver assunto il potere, avevano destituito dall'insegnamento e costretto all'esilio. Di lí a poco, il 1° novembre 1934, Gehlen, a trent'anni, divenne il successore di Hans Driesch come professore ordinario di filosofia*

all'Università di Lipsia. Anche questa nomina, i cui retroscena non sono documentati e chiariti a sufficienza, è connessa con una misura presa dal governo nazionalsocialista. Hans Driesch, tacciato di "pacifismo," fu costretto al pensionamento anticipato. Non è chiaro chi sia intervenuto in favore della nomina di Gehlen, ma è certo che egli, nella sua prolusione su Lo Stato e la filosofia, *espresse piuttosto nettamente la sua dedizione al regime fascista. L'impostazione complessiva di questa prolusione può essere interpretata nel solco dell'hegelismo di destra, come un assenso alla funzione unitaria dello Stato. Il compito della filosofia vi era individuato come uno sforzo di pensiero che "oggi non può essere apolitico" e che doveva affrontare il "concreto disorientamento" del popolo tedesco, al quale "il movimento nazionalsocialista" aveva da fornire "nuovi impulsi vitali e nuovi assetti della sua esistenza." Di rado la carriera accademica di Gehlen è stata interpretata come il mero esito di un'adeguazione politica, giacché, dalle più diverse parti, si attesta che egli, del tutto indipendentemente dalla sua adesione alla variante germanica del fascismo, era riconosciuto come uno dei più sottili talenti filosofici della sua generazione, anche da coloro che erano ostili al suo impegno politico o che ne rifiutavano la filosofia. Se nelle nomine universitarie di Gehlen è da escludere che mai abbiano avuto un ruolo secondario le aspettative suscitate dalle sue doti filosofiche – ed è anzi probabile che queste siano state ogni volta determinanti –, la sua carriera accademica non è dunque separabile dalla presa del potere da parte di Hitler. Quanto meno, egli trasse dei vantaggi dalla nuova costellazione del potere quale si era configurata in Germania dopo il 1933; quanto meno, il suo fu un comportamento opportunistico. È invece verosimile che la sua iscrizione, nel maggio del 1933, al partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori (NSDAP) fosse a dir poco dettata da convincimento, poiché sino al 1935 tutto sembra indicare che Gehlen si fosse identificato assai profondamente con il regime nazista. Oggi su tutto ciò il giudizio è difficile, anche perché le testimonianze sono molto contraddittorie. Colpisce tuttavia che allievi e colleghi di Gehlen presumano retrospettivamente dei motivi differenti per la sua entrata nel partito nazionalsocialista e che invece siano concordi nell'affermare che egli non si presentò mai come nazista, per esempio vestendo l'uniforme. Non di meno fu per due semestri "Direttore dell'Associazione dei docenti" all'Università di Lipsia, e dunque rappresentante dei professori universitari nazisti. Come ci chiariscono alcune lettere che Gehlen scrisse a Nicolai Hartmann, egli uscí dalla NSDAP al più tardi al principio degli anni quaranta, e quanto meno emergono crescenti tensioni con il partito, in particolare per quel che riguardava l'organizzazione della Società filosofica tedesca, della quale Gehlen divenne presidente nel 1942. Il raffreddamento nei confronti dei detentori del potere nazista può esser collegato con l'accoglienza riservata alla sua opera antropologica maggiore. Si deve in proposito ricordare che il libro che qui si presenta, anche nella sua prima edizione e nonostante diverse allusioni*

alla Weltanschauung *del nazionalsocialismo, era un libro rigorosamente non razzista. Non si può quindi che concordare col filosofo Wolfgang Harich il quale, in un'intervista rilasciata in ricordo di Gehlen nel 1976, affermò: "Nonostante egli fosse allora nazista – e non per opportunismo ma per i suoi convincimenti nazionalistico-conservatori – di fatto, nella sua opera maggiore, ha demolito tutte le premesse teoriche del razzismo... In ogni caso l'opera si volge contro ogni biologismo... col che è posta radicalmente in questione anche la 'bestia bionda,' che allora era in auge." È qui da osservare che il fascismo dei grandi borghesi e degli intellettuali conservatori era di specie per l'appunto "più nobile," fondato a volte su vedute affascinanti, più astratto e, in qualche caso, anche più abile, e tuttavia non meno cieco e pericoloso della più primitiva ideologia del partito. Non mancarono conservatori nella resistenza contro Hitler, molti di loro tennero però quanto meno un atteggiamento di passivo distacco, la maggior parte tuttavia si oppose unicamente al modo in cui Hitler conduceva la guerra, giudicato "dilettantesco" e foriero di un inevitabile disastro militare e politico. Nondimeno, al conservatorismo risale più di un presupposto di quell'aura che aleggiò ampiamente attorno all'elemento fascista e che i nazionalsocialisti – se non altro sul piano emotivo – riuscirono a far coagulare e a mettere a frutto. Il grande distacco personale, l'alterigia verso i "detentori del potere in camicia bruna" servirono spesso a occultare il fatto che costoro vi erano cointeressati e anche, certamente, a rimuovere più d'una complicità; atteggiamenti che, in quell'epoca e in quei ceti, furono tipici di molti che un simile distacco potevano permetterselo, godendo, da privilegiati quali erano, di "zone di riserva" e dei vantaggi dell'educazione e della posizione sociale. Il pathos decisionistico di Gehlen, il suo formalismo dell'ordine che traeva alimento dalla sua posizione elitaria, la ripulsa di ogni tentativo di emancipazione sociale appaiono, perciò, più significativi di tutte le allusioni ad Alfred Rosenberg nelle prime stesure di* Der Mensch. *Il contesto qui in discussione per un giudizio sulla vita e l'opera di Gehlen ha un suo rilievo in ciò, che il suo appello alla "responsabilità" e al "dovere" necessariamente comporta, per i detentori di privilegi e di posizioni esposte, particolari responsabilità, il che però anche significa: particolari corresponsabilità. Nel caso di Gehlen ciò non rinvia a un'aperta correità e men che meno a una partecipazione all'esecuzione dei crimini del regime, ma si riferisce a un grado di partecipazione "esonerato," dislocato nella sfera in cui le parole e le norme additate hanno il loro indubbio peso.*

Nel 1938, Gehlen era stato chiamato alla cattedra di filosofia dell'Università di Königsberg, la stessa che un tempo era appartenuta a Immanuel Kant. E nel 1940 Gehlen si trasferí all'Università di Vienna. Dopo la fine della dittatura fascista in Germania, egli fu a sua volta – come tutti i docenti "tedeschi del Reich" in Austria – privato della cattedra, ma al tempo stesso – e qui taluni vogliono vedere un riconoscimento per non aver Gehlen a Vienna figurato come un

attivo nazionalsocialista – nominato membro corrispondente dell'Accademia austriaca delle scienze. Già nel 1947 fu nominato professore ordinario di sociologia alla Scuola superiore di scienze amministrative di Spira, rifondata dal governo di occupazione francese. E, in questa nuova posizione, Gehlen attese ad analizzare i meccanismi dei sistemi di previdenza delle società industriali nell'ambito del welfare state *e gli esiti della burocratizzazione. Temi dunque nient'affatto apolitici, che però gli aprirono uno spazio per così dire neutro nel quale era possibile non affrontare, per il momento, questioni direttamente politiche. Queste egli le riprese solo molto più tardi esplicitamente e polemicamente, in reazione cioè al movimento studentesco e alla politica di riforme promossa dai socialdemocratici e dai liberali sul finire degli anni sessanta e al principio dei settanta.*

*Il distacco dalla filosofia Gehlen l'attuò apertamente dopo il 1945, anche in ragione del mutamento intervenuto nei suoi compiti di docente, ritenendo egli che la filosofia potesse ormai operare soltanto nell'ambito di una storia di dogmi, mentre una risposta alle problematiche sviluppatesi nella tradizione filosofica poteva esser data unicamente con gli strumenti delle scienze. In tal modo, il progetto antropologico fu da Gehlen ulteriormente sviluppato essenzialmente come una teoria delle istituzioni, in parallelo con gli studi di psicologia sociale sulla società industriale (*Die Seele im technischen Zeitalter *{La psiche nell'età della tecnica}, 1957; trad. it.:* L'uomo nell'era della tecnica, *Milano, Sugar, 1967). In forma monografica apparvero* Urmensch und Spätkultur, *1956, già citato, gli studi di Gehlen sulla sociologia e l'estetica della pittura moderna (*Zeit-Bilder *{Immagini del tempo}, 1960) e il suo ultimo libro* Moral und Hypermoral *(Morale e ipermorale) del 1969, che vorrebbe fornire una "teoria delle regolazioni sociali." A queste opere si affiancano l'attività saggistica di analisi della contemporaneità e di critica della cultura e le numerose conferenze e i molti saggi intesi a propagandare i valori conservatori.*

In molte delle più importanti università della Repubblica Federale di Germania – per esempio a Gottinga, Heidelberg e Tubinga – si discusse se chiamare Gehlen a una cattedra filosofica o sociologica; ma, ogni volta, furono soprattutto preoccupazioni di specie politica a frustrare queste intenzioni. Nel 1961 egli fu nominato alla nuova cattedra di sociologia della Technische Hochschule di Aquisgrana per la Renania-Vestfalia; ivi insegnò sino al pensionamento, avvenuto nel 1969. Arnold Gehlen morì ad Amburgo il 30 gennaio 1976.

XI

Al principio di queste note già avevamo sollevato la questione dell'"attualità" del pensiero di Gehlen. Nell'esporre tanto le tesi più rilevanti della sua

"antropologia elementare" quanto varie obiezioni mosse contro di esse, era emerso che le tesi gehleniane hanno sempre anche una loro incisività "politica," una loro cifra ideologica, come anche un aspetto condizionante un'autolimitazione che in ciò ha le sue radici. A tale proposito si può rilevare che l'impostazione di Gehlen non fu il parto isolato di un singolo; ché, anzi, in consimile direzione si erano avuti un buon numero di sforzi, al punto che già nel 1934 si era parlato di una "svolta antropologica" nella filosofia e nelle scienze sociali in Germania. Parallelamente alla filosofia esistenzialistica, dunque anche per l'influsso di Kierkegaard – e perciò, nella problematica quanto meno, parallelamente alla filosofia dell'essere di Heidegger, le cui soluzioni filosofiche a Gehlen rimasero concettualmente estranee – si era approdati a una riscoperta dell'uomo. Si può menzionare come primo libro di questa nuova prospettiva filosofico-antropologica la soluzione del problema proposta, all'insegna dell'antidarwinismo e dell'antizoologismo, da Paul Alsberg in Das Menschheitsrätsel *(L'enigma dell'umanità), pubblicato nel 1922. Ma lo scritto capostipite dell'intero indirizzo di pensiero divenne* Die Stellung des Menschen im Kosmos *(Il posto dell'uomo nel cosmo) di Max Scheler (1928).*

Questa filosofica "azione parallela" aveva anche un motivo ideologico e una Weltanschauung, *come riconobbe per tempo uno dei principali autori dell'"antropologia filosofica": ci riferiamo a Helmut Plessner, che già nel 1936, nella sua prolusione a Groninga, formulò il nesso intercorrente tra la crisi di orientamento della società e il "compito dell'antropologia filosofica": "Nel movimento della sinistra hegeliana l'antropologia si affacciò alla ribalta per la prima volta come filosofia, e ciò vuol dire qui: come antagonista ed erede di ogni teologia, aperta o camuffata che fosse. Questa tendenza condusse a Marx e a Stirner e perciò all'autodissoluzione dell'antropologia in senso filosofico. Premendo lo sviluppo industriale, che parimenti favorì l'estrema divisione del lavoro nella ricerca, allorché scisse gli interessi borghesi e proletari, sul versante borghese si rinnovò l'idealismo e, sull'opposto versante, si conservò il marxismo. Questa situazione, che in Germania dominò dagli anni settanta del secolo scorso, si è dissolta dopo la guerra. Una nuova situazione sociale s'impose. Nel dissolversi di un mondo condizionato dal Cristianesimo e dall'antichità, l'uomo, abbandonato ora completamente da Dio, nuovamente s'interroga, di fronte al pericolo di sprofondare nella condizione animale, circa l'essenza e lo scopo dell'esser uomo."*

Improntato alla Lebensphilosophie *era il ritorno ai dati strutturali dell'esistenza dell'uomo inteso come genere naturale. Muovendo dal concetto di vita quale categoria onnicomprensiva, collegante corpo e spirito, natura e cultura, fu intrapreso il tentativo di superare la separazione ormai corriva tra scienze della natura e scienze dello spirito. Il fatto che il concetto di vita fosse stato istituito a categoria centrale della ricerca antropologica si deve però non soltanto alla valentia euristica di alcuni teoreti, sibbene caratterizza un motivo politico, un*

motivo che era il riflesso di una Weltanschauung*: ché, in tal maniera, i vitali fondamenti e le vitali energie pulsionali dell'uomo divennero tema di una filosofia sul cui sfondo c'era indubbiamente un bisogno di stabilizzazione. Due timori reciprocamente contraddittori e pur singolarmente integrantisi era necessario dominare, e cioè da un lato la paura che le energie in eccesso della sfera vitale umana potessero dissolvere le basi dell'esistenza dell'uomo, che lo sospingessero nel caos delle sue pulsioni e dei suoi appetiti; dall'altro la paura che la riflessione, il pensiero rifuggente dall'azione minacciasse la vita e inibisse gli impulsi vitali. Che la vitalità dell'uomo divenisse problematica in questo duplice modo è possibile intenderlo – in termini di sociologia del sapere – nel senso che qui ebbero formulazione problemi della realizzazione della vita dalla visuale dei ceti dell'alta borghesia colta, di uomini dunque che rifiutavano e contrastavano le aspirazioni delle masse alla felicità, aspirazioni legittimate dall'allargarsi dei consumi imposto dal capitalismo e che, anzi, si andavano facendo ineluttabili. E qui, abbastanza spesso, la minaccia al proprio esclusivismo fu stilizzata in termini di minaccia sovrastante la "cultura." D'altro lato, proprio tali intellettuali e specialisti della cultura vennero a trovarsi in una situazione di inibizione, di inibizione dell'azione: in altri termini, essi disponevano di ampi spazi di riflessione con i quali le loro possibilità d'intervento nei rapporti dominati dalle forze "reali" non erano più in una relazione positiva, e in particolar modo allorché, al tempo stesso, gli avventurieri dell'azione e dell'intrapresa furono riguardati, come sempre, alla stregua di personificazioni della libertà e dell'etica dell'azione borghesemente intese.*

Così, l'"antropologia filosofica" venne collegandosi assai chiaramente con la temperie politica del principio del secolo, senza che essa dovesse porre in discussione il nesso con la crisi dell'epoca, con la lucidamente avvertita perdita della sicurezza e dell'ordine e il suo aggravarsi dopo la sconfitta nella prima guerra mondiale e il crollo dell'Impero guglielmino. Essa trasformò le questioni dell'epoca, l'eccezionale insicurezza che andava prendendo piede e il conseguente bisogno di una "visione del mondo" dislocandoli sull'astratto piano di una scienza dei fondamenti.

In Gehlen ciò è particolarmente evidente. La ricostruzione del sistema politico e sociale dopo il crollo dell'Impero guglielmino in Germania, le lotte di classe che investivano la nuova forma dello Stato avevano acuito la tensione nel Paese. Si raggiunsero livelli di incertezza che suscitarono una marea di dottrine taumaturgiche e l'avvento di capi carismatici che andavano offrendo soluzioni della crisi, dopo che le certezze religiose e metafisiche – ma a maggior ragione quelle politiche, di molto minor respiro – si erano dissolte. In quell'epoca di geniali progetti ad hoc, Gehlen vide con chiarezza che il grande "atteggiamento chiave," cioè un progetto di conchiusa immagine del mondo, era ormai divenuto anacronistico – essendo stato possibile, forse per l'ultima volta, in Nietzsche, del quale in tanti (ed egli stesso) si nutrivano. Gehlen non intese puntare sull'azzardo di un

dogma di redenzione, ma neppure volle fondare su ideazioni meramente personali la sua teoria delle fluttuanti condizioni di vita dell'uomo che necessitavano di una stabilizzazione e di un disciplinamento culturale. Per questa ragione radicò il suo interesse per la stabilizzazione in "verità" più profondamente fondate, cioè filosoficamente ponderate e nello stesso tempo garantite sul terreno empirico-scientifico, e dunque con strumenti biologici, psicologici, etnologici e sociologici.

Ciò si rende evidente in molti punti dell'opera, anche là dove l'oggetto della trattazione non sono espressamente gli ordinamenti sociali. Così, ad esempio, un senso collaterale, da Gehlen non discusso, del concetto di "esonero" è che questo riesce a dar legittimità antropologica a quelle forme appunto di "esonero" che si sono costituite storicamente in sistemi di dominio e di divisione del lavoro. Infatti, così come nelle forme sublimate del maneggio delle cose, nel "rimuoversi e conservarsi" della diretta attività manuale nella vista, nell'elaborazione linguistica e infine in quella "spirituale," così anche in tutti i "lavori d'ordine più alto" – cioè in tutti quelli progettuali, predisponenti e simbolici – è possibile scorgere delle forme di padroneggiamento del mondo adeguate all'uomo. Contrapposti a questi sarebbero quelli scarsamente "esonerati," quelli faticosi e, soprattutto sul piano fisico, pesanti, sui quali sarebbe pertanto impresso, anche in termini antropologici, il segno dell'"inumano." Questa concezione potrebbe avere un'applicazione radicalmente critica, e invece, nell'interpretazione conservatrice, finisce col portare alla tesi dell'insuperabilità e della "necessità" di tali gerarchizzate differenze. La tesi, rinvenibile non soltanto in Gehlen, che la grande cultura sorgerebbe là dove si danno dominio e repressione, ne è un'efficace illustrazione.

Non meno scottante un altro tema che si riallaccia alla concezione dell'esonero. Consuetudine e tradizione, e pertanto tutti i comportamenti abitualizzati, sono interpretate come prestazioni esonerate. Per contro, la coscienza riflettente, che "mette in forse" e "continuamente solleva questioni," può trasformarsi, come si è accennato, nello strumento della messa a repentaglio dell'uomo. Anche qui, i motivi di un'interdizione della riflessione, e conseguentemente della critica, è facile derivarli dalle condizioni costituzionali dell'uomo, e al tempo stesso legittimarli in base ad esse.

Come ultimo esempio di uno sbocco politico in termini "d'ordine" della "teoria dei fondamenti" antropologici di Gehlen menzioneremo le elaboratissime e ingegnose esposizioni dei contatti umani con le cose, sulle quali già abbiamo riferito. Ho già fatto notare come qui manchi il medium di un'interazione, non certo superflua a parere di Gehlen, ma che nel libro che stiamo presentando è stata ampiamente trascurata. Questo punto debole dell'"antropologia elementare" è anche la ragione di un decisivo cortocircuito ideologico dell'intera teoria sociale gehleniana: del fatto cioè che le "coercizioni obiettive" nelle quali viviamo – e la cui modificabilità storica Gehlen non nega – sono tuttavia derivabili direttamente dal carente corredo organico dell'uomo. In tal modo, la non-specializzazione

organica del genere uomo e il bisogno di stabilizzazione che gliene deriva comportano un diretto assenso a istituzioni da Gehlen concepite come una forma di "estraneazione" che sola rende possibile la libertà. Palesando incisivamente tutti i pregi delle sue doti analitiche quanto anche tutti gli inconvenienti della sua opzione per le istituzioni, egli scrisse una volta compendiosamente: "Sarebbe un errore considerare direttamente la meschinità degli uomini e altrettanto la loro grandezza o la loro volgarità o il fatto che ciascuno è intagliato in un legno storto. Il diretto estrinsecarsi della soggettività è perciò sempre erroneo e, in ultima analisi, è sempre come nel rapporto tra i sessi: tra uomo e donna il rapporto piú appassionato, piú ricco e vivificante può reggersi direttamente e di per sé, come pathos dell'anima, solo in condizioni eccezionalissime; se lasciato a se stesso, non vi si può fondare sopra nulla. L'aspetto biologico, quello economico, la generazione successiva, il nutrimento e il bisogno sono piú importanti, e il rapporto amoroso deve obiettivarsi, farsi cosa, generalizzarsi astraendo dalla sua singolarità esclusiva, in una parola: estraniarsi nell'istituzione (il matrimonio), se e precisamente se queste persone non debbono perdersi e divenir estranee l'una all'altra. L'uomo può tener fermo a un rapporto durevole con se stesso e con i suoi simili soltanto in modi indiretti; deve ritrovarsi, alienandosi, per vie indirette, e qui si danno le istituzioni. Come Marx vide giustamente, sono queste delle forme prodotte dagli uomini, nelle quali lo psichico – un materiale instabile anche nei casi di maggior ricchezza e pathos – viene oggettivato, intrecciato con il corso delle cose e, precisamente in tale maniera, iscritto in una durata. Quanto meno, cosí, gli uomini sono bruciati e consumati dalle loro proprie creazioni e non dalla bruta natura, come gli animali. Le istituzioni sono i grandi ordinamenti, le grandi fatalità preservanti e insieme divoranti, ben piú di noi durature, nelle quali gli uomini di vista acuta entrano con una libertà di specie, per chi osa, forse superiore..."

La rappresentazione dell'essere "uomo," cosí inventivo e variabile già sul piano motorio, non necessariamente deve – a mio avviso – sfociare in una teoria della stabilizzazione conservatrice, quale Gehlen ha elaborato, in termini per il vero pregnanti e dovendo a tale pregnanza una buona parte del suo effetto. Lo sbocco conservatore gli fu possibile solo unilateralizzando le sue proprie premesse e le sue acquisizioni, giacché dalle tesi antropologiche sviluppate in questo libro si potrebbero derivare anche delle possibilità di emancipazione dell'uomo. Ciò, d'altra parte, non significherebbe un affrancamento dai dati di fatto antropologici, ma un riallacciarsi alla "plasticità," all'apertura e alla non-definitezza della specie uomo. Potrebbero dunque, in generale, svilupparsi degli "esoneri" da forme oppressive di "oneri," esoneri che non collegassero unilateralmente la stabilizzazione della vita umana alle forme esoneranti del dominio e della monopolizzazione dei privilegi. Ho inserito qui questa concezione del tutto contrastante con quella di Gehlen per far comprendere perché l'"antropologia filosofica" di Arnold Gehlen, pur non prescindendo in alcun punto dalle opzioni

conservatrici del suo autore, non vi si risolva. In altri termini: non si è obbligati a intendere l'antropologia gehleniana unicamente dalla prospettiva della sua teoria sociale fondata sul principio dell'ordine. Non è possibile d'altronde leggere questa antropologia senza queste coordinate di riferimento: è comunque possibile farlo contro di esse.

L'UOMO

La sua natura e il suo posto nel mondo

Parte introduttiva

1. *L'uomo come problema biologico particolare*

Il bisogno, avvertito da chi riflette, di interpretare la propria esistenza umana non è un bisogno meramente teoretico. Secondo le decisioni implicite in tale interpretazione, si rendono visibili o invece si occultano determinati compiti. Che l'uomo si concepisca come creatura di Dio oppure come scimmia "arrivata" implica una netta differenza nel suo atteggiamento verso i fatti della realtà; nei due casi si obbedirà a imperativi in sé diversissimi.

Le religioni, le visioni del mondo, le scienze non si risolvono, naturalmente, nella risposta a questa domanda circa la natura dell'uomo. Sogliono, tuttavia, offrire una risposta, o almeno dei punti di vista, dai quali è possibile desumerne una. Nessuna unanimità in proposito è garantita, poiché le risposte - come si è visto nel precedente esempio - si possono elidere a vicenda.

Appunto di queste circostanze si dovrebbe tentare di avvalersi per la determinazione della natura dell'uomo; e ciò significherebbe: c'è un essere vivente, che tra le sue caratteristiche piú rilevanti ha quella di dover prendere posizione circa se stesso, cosa per la quale è precisamente necessaria un'"immagine," una formula interpretativa. Circa se stesso significa: circa le proprie pulsioni e qualità percepite, ma anche circa i propri simili, gli altri uomini; infatti, anche il modo di trattare gli uomini dipende da come li si considera e da come si considera se stessi. Questo però vuol dire che l'uomo *deve* interpretare la sua natura e perciò assumere un atteggiamento attivo e tale da prendere posizione rispetto a se stesso e rispetto agli altri - il che non è tanto facile a dirsi.

Una risposta è tuttavia necessaria, perché, altrimenti, si persiste nella presunzione di poter rimanere "neutrali" in tale questione e di non aver bisogno di risolversi per una delle formule in conflitto.

La prima di tali formule deriva l'uomo da Dio, l'altra dall'animale. Ma la prima non è scientifica, e la seconda, come vedremo, è ambigua proprio sul piano scientifico. Colpisce per contro che i due punti di vista abbiano un presupposto comune; colpisce cioè che l'uomo non possa esser concepito in base a se stesso, che egli sia descrivibile e interpretabile soltanto con categorie dell'extraumano. Ora, l'interesse di questo libro sta precisamente qui: io assumo che un siffatto presupposto non è necessario e che, piuttosto, è possibile elaborare una concezione della natura dell'uomo che si avvalga – per esprimerci in termini tecnici – di concetti molto piú specifici e adeguati unicamente a questo oggetto. Questo indirizzo di ricerca viene delineandosi ove si ponga la domanda seguente: che cosa significa, appunto, il bisogno di interpretazione?

Sarebbe, tale bisogno, presto compreso, se l'uomo fosse un essere che in se stesso ovvero con se stesso rinvenisse un *compito*, che egli, interpretando se stesso, dovesse rendere intelligibile e "delucidare." Tutto dipende dal fatto se sia possibile sviluppare questo punto di vista in un'analisi scientifica, cioè empirica, dell'uomo. L'uomo, allora, non sarebbe soltanto un essere che, necessariamente, per tutta una serie di motivi umani peraltro particolarissimi, *prende posizione*, bensí anche un essere in certo modo "incompiuto," un essere cioè che sarebbe posto, di per se stesso o nei rapporti con i propri simili, dinanzi a dei compiti, i quali, con la mera esistenza, sarebbero dati, non però risolti. Se cosí è, è d'altra parte necessaria un'"autointuizione" dall'interno, se, in altri termini, l'uomo deve "fare di sé qualcosa"; e questo è possibile solo rispetto a un'immagine di sé. Ma il compito che è posto all'uomo dovrebbe essere dato con il suo mero esserci, dunque trovarsi nella sua stessa determinatezza di "uomo." Nietzsche vide proprio questo allorché definí l'"uomo" come "l'animale non ancora definito" (*das noch nicht festgestellte Tier*) (XIII, p. 276). Quest'espressione è esatta, e ha un senso duplice. In primo luogo vuol dire: non sussiste ancora un accertamento di ciò che l'uomo è propriamente, e, in secondo luogo: l'essere uomo è per qualche verso "incompiuto," non "costituito una volta per tutte" (*festgerückt*). Entrambe le espressioni sono calzanti e possono essere accolte.

Pensiamo di aver dato, in tal modo, una prima indicazione del contenuto di questo libro, che peraltro verrà chiarendosi solo dopo parecchie pagine.

Questo scritto è uno scritto a carattere filosofico e scientifico. Si attiene scrupolosamente all'ambito dell'esperienza, dell'analisi di fatti o atti, che ciascuno può attingere direttamente o assimilare da altri. Data l'intensità di delucidazione riflessa che oggi è possibile raggiungere, assai limitata è la forza di persuasione delle asserzioni metafisiche e, soprattutto,

scarsa è la loro capacità effettiva di creare delle motivazioni e di determinare le azioni di uomini in carne e ossa. Di fronte all'ampiezza del sapere concreto che è dato acquisire, il quale spessissimo recalcitra a una sistemazione peculiare e coerente, difficilmente reggono proposizioni staccate, formulate come astratte verità. Inevitabilmente esse sollevano una questione ulteriore, in quali esperienze cioè, interne ed esterne, siano calate, subendone perciò il condizionamento, e nell'ambito di quali tradizioni o rivoluzioni esse siano illuminanti. La scienza empirico-analitica ha dunque il vantaggio di potersi fondare su un atteggiamento della coscienza che è (ancor oggi) ovvio e autosufficiente; paga però questo vantaggio con la peculiare frammentarietà delle sue asserzioni. Anche questa nostra trattazione è unilaterale o quanto meno a piú facce, ed è dunque esposta, fatalmente, alla critica o, meglio, all'opportunità di un'integrazione. È comunque emerso che i fatti qui descritti si possono scorgere solo a patto di un'astensione, se vogliamo tecnica, dalla metafisica. L'uomo è un campo di indagine nel quale è possibile, anche oggi, constatare un numero grandissimo di fenomeni non scorti prima d'ora e quindi non ancora denominati.

A provocare una presa di posizione metafisica è in primo luogo il tema dello "spirito." I problemi che qui sorgono sono a tal punto intrecciati, stratificati e ardui, che ogni formula semplificata non può non suonare ingenua. Chi possono mai convincere tesi globali sullo spirito, le quali ignorino, per esempio, il problema delle ideologie o quello del relativismo? Nel percorso di questo libro, le grandi questioni non ricorrono direttamente, sí che il porle tra parentesi ha anche il senso positivo di riservarle per una successiva indagine. Tuttavia, nell'ultimo capitolo del libro, saranno esposte le questioni fondamentali, per tanto che già oggi mi riesca di coglierle nel loro insieme.

Tornando nel solco di questa introduzione, quel che va determinato è appunto il "posto peculiare" dell'uomo. Sarebbe a mio avviso un risultato meritorio qualora si potesse dar fondamento alla generale e popolare opinione che definisce "animale" tutto ciò che non è uomo, dal lombrico allo scimpanzé, separandolo dall'uomo. Dove si fonda il diritto di questa distinzione? e si può continuare a sostenerla anche se si ammettono i princípi fondamentali della teoria evoluzionistica?

Come l'anatomia è una scienza generale della struttura del corpo umano, cosí ha da essere possibile anche una concezione complessiva "dell'uomo," giacché, non essendo noi in dubbio se un essere sia un uomo o no e costituendo l'uomo un autentico genere, è giustificata la nostra attesa che un'antropologia generale possa avere un oggetto univoco. Essa sarebbe logicamente preordinata a ogni antropologia specialistica, soprat-

tutto alla teoria delle razze, ma anche alla psicologia, come a qualsivoglia scienza che sin dal principio tematizzasse, dell'uomo, solo un aspetto particolare. Pertanto, non tratterebbe, dal canto suo, espressamente dei problemi di queste scienze specialistiche, allo stesso modo che l'anatomia generale non tratta delle particolari caratteristiche anatomiche delle varie razze.

Quando si parla di un posto particolare dell'uomo, occorre dichiarare da che l'uomo si distingua. Al confronto tra le facoltà e le prestazioni proprie dell'uomo e quelle animali è stato perciò accordato uno spazio non piccolo; ma queste comparazioni non sono state istituite, come quasi sempre sinora, nell'intenzione preconcetta di derivare le prime dalle seconde, ricorrendo agli illimitati e zelanti servigi del concetto di "evoluzione," il quale, da semplice ipotesi, troppo facilmente diviene un concetto metafisico; anche concetti quasi empirici, elaborati originariamente in antitesi a concetti metafisici, per esempio a quello di creazione, si presentano come autogiustificati, "metafisici" a loro volta, quando fungono al posto di quelli. Quella origine animale vale in ogni caso per singoli caratteri o complessi di caratteri, non già per "tutto l'uomo"; il compito di rappresentare "l'uomo" è difficilissimo, è stato piú volte tentato, mai però realizzato.

Non è stato realizzato per parecchi motivi. Il principale è questo: la mancata ricomposizione di "esterno" e di "interno"; morfologia e psicologia, corpo e psiche rimangono, in tutte le riflessioni sinora condotte, mondi estranei. Anche l'affermazione di carattere generale: l'uomo è un'*unità* di corpo-psiche-spirito non può che restare astratta; è sí esatta, ma, sul piano logico, solo negativa: vi è espresso il rifiuto del dualismo astratto. Nulla invece vi si dice dell'aspetto positivo. Come ogni altra formula totalizzante, questa formula rimane astratta, per cosí dire troppo vera per essere esatta, e non riesce di per sé a dare alcuna risposta alla concreta domanda successiva. Per servirci dei concetti della nuova ontologia di Nicolai Hartmann: quel che importa, fatta salva l'impossibilità, sin dal principio ammessa, di *ricondurre* lo "spirito" alla "vita," è di rinvenire quelle *categorie* che, per il fatto di "attraversare" tutti gli strati, ne rendono possibile la compatibilità.

Un altro motivo del fallimento delle teorie antropologiche globali è il seguente: in una scienza siffatta dovrebbero collaborare parecchie scienze particolari: la biologia, la psicologia, la gnoseologia, la linguistica, eccetera. Già l'orientarsi in scienze tanto differenti può essere non facile, e ancor piú problematica vuol essere la possibilità di attingere un punto di vista dal quale tutte queste scienze possano essere dominate in funzione di un *unico* tema. Si debbono, a dir cosí, abbattere i confini tra queste scienze,

ma in una guisa produttiva: da questa distruzione deve acquisirsi il materiale per una rifondazione di un'unica scienza. Il mio compito è ora di costruire un tale punto di vista-guida, e non mi è stato possibile desumerlo da alcune delle scienze particolari citate, essendo invece un punto di vista filosofico; l'intero libro non è che l'applicazione di quest'unico fondamentale pensiero, di una semplice intuizione.

La difficoltà, di fronte alla quale un'antropologia filosofica non ha potuto sinora reggere, consisteva dunque in ciò che segue:

Finché non si sono considerati che singoli caratteri o singole qualità, non si è rinvenuto nulla di specificamente umano. L'uomo ha certamente una struttura corporea assai singolare, ma gli antropoidi (le grandi scimmie) ne possiedono una abbastanza simile. Esistono non pochi animali che costruiscono abitazioni o opere d'arte o che vivono in società, dalle formiche ai castori. Anche gli elefanti sono intelligenti, ed è certo che in molti animali si dà una comunicazione acustica, simile a quella linguistica. Avremo occasione di occuparci nei particolari degli interessanti esperimenti condotti da Köhler sull'intelligenza degli scimpanzé. Se a ciò si aggiunge il peso della teoria evoluzionistica, la conseguenza è che un'antropologia sembra costituire l'ultimo capitolo di una zoologia. Finché difettiamo di una visione complessiva dell'uomo, ci si deve accontentare di considerare e comparare caratteri singoli, e, finché è cosí, un'autonoma antropologia non sussiste, poiché non esiste un autonomo essere uomo.

Se invece si vuol concentrare la considerazione su quest'essere autonomo, è necessario riconoscere una "totalità" dell'uomo. La tesi dell'unità di corpo e psiche, tuttavia, non viene propriamente a capo del loro dualismo, del dualismo di interno e esterno. Essa esprime semplicemente il rifiuto di addentrarsi negli ardui problemi che vi si annidano. Perché è venuto in mente alla natura di organizzare un essere che si trova esposto a una singolare capacità di errore e alla perturbabilità della coscienza? Perché non ha fornito l'uomo, piuttosto che di "psiche" e di "spirito," di qualche istinto in piú di sicuro funzionamento? E inoltre, se una siffatta unità deve sussistere, dove sono i concetti e le forme di pensiero per comprendere psiche e spirito in base al corpo (con categorie biologiche), o il corpo in base alla psiche e allo spirito? Eppure ciò dovrebbe esser possibile, se un'unità esiste. A nessuna di tali domande v'è sinora risposta. Il diritto a un nuovo tentativo appare di conseguenza incontestabile.

Potrebbe anzi darsi che tutti gli essenziali caratteri e prestazioni dell'uomo, cosí esterni come interni, possedessero una connessione non ancora scorta, tale da rendersi evidente solo da *un* determinato punto di vista. Ora, se questo filo conduttore ci costringesse a scegliere i nostri

concetti determinanti in contrapposizione, molto spesso, a quelli che si sono affermati nella zoologia e nella psicologia animale, o quanto meno a spostare gli accenti in modo decisivo, la soluzione del problema antropologico comporterebbe, anche, la comprensione del posto particolare dell'uomo nella natura, e entreremmo in possesso di un concetto, di un'intuizione concettuale "dell'uomo." Quel punto di vista determinato dovrebbe essere centralissimo e, in ogni caso, impedire che un qualsivoglia singolo carattere – la "ragione," la mano, l'andatura eretta, il linguaggio o qualunque altra cosa – potesse essere dichiarato la totalità. Ciò non riesce del resto mai, poiché ogni carattere isolato si può rinvenire in questo o quel settore del regno animale ed è, preso di per sé, ambiguo.

Per parte mia, mi limito a fornire, a stretto rigore, una *antropologia elementare*; e tuttavia questa elementarità, trattandosi appunto dell'uomo, si estende a latitudini affatto straordinarie, e verosimilmente non è possibile circoscriverne le conseguenze. Per quanto ho da dire, è necessario mettere a partito un numero grandissimo di fatti desunti da parecchie scienze, e il farlo muovendo da un'intuizione globale ha costituito il compito precipuamente filosofico. La filosofia, in altri termini, ha a che fare con determinati dati di fatto e oggetti esistenti (che possono anche essere delle attuazioni, azioni per esempio), cosí che "l'uomo," poniamo, è un tema della filosofia: mentre nessuna delle scienze particolari che parimenti si occupano dell'uomo – la morfologia, la psicologia, la linguistica, eccetera – ha appunto l'uomo a suo oggetto; e, d'altra parte, non si dà alcuna scienza dell'uomo se non si prendono in considerazione i risultati raggiunti in quelle scienze particolari.

Pertanto questo libro si contrappone anche a un altro punto di vista. Mi riferisco alla diffusissima concezione "naturalistica" che si denomina "biologica" e che fa derivare l'uomo dall'animale, si tratti della teoria evoluzionistica classica – o ingenua, come anche è possibile chiamarla – o di qualsiasi altra che, partendo dal corporeo e nel preteso possesso o appalto di una cosiddetta "mentalità biologica," intenda attingere dall'esterno quanta piú dimensione psichica sia possibile senza controsenso palese. Mi misurerò nel corso del libro con tali concezioni, e lo farò scientificamente; qui mi limiterò ad avanzare un controargomento: affermo che proprio una tale mentalità *non* è una mentalità biologica quando si tratti dell'uomo, e che non può che portare al discredito il pensiero biologico; affermo anzi che, proponendo una concezione dell'uomo in contraddizione con quasi tutte le visioni correnti, penso io stesso in termini biologici. Mi si conceda infatti il presupposto – o l'ipotesi, che in questo scritto sarà certificata grazie a tutto ciò che essa permetterà di riconoscere o di cogliere nell'insieme – mi si conceda questo presupposto:

che nell'uomo si dia un progetto globale della natura, un progetto affatto unico, mai altrimenti tentato. Pertanto, ogni derivazione *diretta* dell'uomo dall'animale, poniamo dalle grandi scimmie, dallo scimpanzé e cosí via, non può che bloccare sin dall'inizio questa problematica; non solo, ma proprio il proposito di ricercare quella derivazione disperderebbe ogni germe concettuale autenticamente antropologico. Si palesa qui una dialettica importantissima all'interno di ciò che va sotto il nome di "pensiero biologico."

Se si osserva l'uomo nella sua esteriorità, se si osserva la sua struttura corporea, e se si è conoscitori della filogenesi zoologica e al caso anche conoscitori dei fossili, dei resti scheletrici della vita da gran tempo estinta, una ben precisa teoria finisce con l'imporsi, e tanto piú, quanto piú intensamente si è corrivi all'istinto mentale della semplificazione e dell'unificazione: la teoria dell'origine diretta dell'uomo dagli antropoidi. Questa teoria afferma di pensare in termini biologici proprio perché pensa in base al corporeo, alla struttura del corpo, alle leggi evolutive della vita organica. Proprio per questo non perviene all'"aspetto interno" dell'uomo, e proprio per questo è costretta ad annettere il massimo valore agli esperimenti di Köhler sugli scimpanzé (la cosiddetta psicologia animale), a tenore dei quali gli antropoidi possiedono anche l'intelligenza e persino un'intelligenza inventiva. Di qui lo schema di una teoria complessiva, che ora domina universalmente, a prezzo però di una trascuranza completa della vita umana interiore o di rappresentazioni alquanto infantili dei suoi contenuti. Che cos'è il linguaggio? Che cosa l'immaginazione? Che cosa la volontà? C'è in generale una conoscenza e, se c'è, che cosa è conosciuto e che cosa no? Perché proprio questo e non quello? Che cosa è la "morale," e perché esiste qualcosa del genere? Tutte questioni che con i concetti di quella teoria non si possono porre affatto, a non dire della possibilità di rispondervi.

Ora, io affermo: a tali domande si può cominciare a rispondere istituendo ricerche che debbono sforzarsi di costruire dei concetti il piú possibile impregiudicati, il piú possibile soltanto descrittivi, e la cui intrinseca difficoltà consiste, principalmente, nel dissolvere pertinaci abitudini di pensiero. Se, in altri termini, l'uomo è un "progetto particolare" della natura, già negli aspetti fondamentali occorre evitare di considerarlo in maniera appunto non specifica. Dimostrerò per converso che esiste un modo di considerare – potremmo chiamarlo, in prima approssimazione, antropobiologico – il quale riesce a scorgere la particolare natura del corpo dell'uomo unitamente alla sua complessissima e complicatissima "interiorità"; e che esso riesce a cogliere questa connessione, approssimativamente almeno, con specifici concetti fondamentali (categorie), anche là

dove ci è venuta a mancare, probabilmente per sempre, la capacità di penetrare il nesso diretto del corporeo e dello psichico.

Un'analisi oggettiva di un essere vivente può procedere in termini biologici soltanto se si dà a indagare anche i fenomeni della vita psichica e spirituale alla stregua di fatti in rapporto a altri fatti. Finché l'atteggiamento teoretico non trova in se stesso alcuna ragione di rinunziare a se stesso, da questi rapporti non è possibile prescindere. Ma una ricerca siffatta non può fermarsi al semplice ambito somatico o, al piú, alla comparazione di alcune prestazioni intellettive o d'apprendimento, considerate alla luce di una psicologia essa stessa estranea alla dimensione corporea, con quelle di cui sono capaci certi animali. Essa riesce solo se si rinvengono leggi specificamente umane, che si possano perseguire attraverso tutto l'ambito dell'umana costituzione; ma allora è consigliabile *prescindere* da tutte le rappresentazioni correnti che si offrono a tutta prima – è consigliabile "metterle tra parentesi." E tra parentesi va anche messa l'idea di una discendenza diretta dell'uomo da ciò che *oggi* chiamiamo antropoidi, o da quant'altro, sebbene estinto, con essi costituirebbe una classe; cosí come l'opinione onde ci sarebbero "transizioni" dall'intelligenza e dal linguaggio animali a quelli umani, dagli "Stati animali" o simbiosi alle *istituzioni* umane; e, parimenti, molti concetti ormai invalsi della psicologia. Questa messa tra parentesi non è una pretesa infondata, e lo prova il fatto che su questa via non è stato possibile, sinora, attingere una soddisfacente teoria complessiva dell'uomo, nemmeno nei limiti di ciò che è dato raggiungere. Occorrerà procedere in modo diverso.

Quando si tratta dell'uomo, una considerazione biologica non può consacrarsi semplicemente all'ambito somatico. In che cosa consiste, allora, la problematica antropobiologica? Consiste unicamente nella questione delle *condizioni d'esistenza* dell'uomo. Si ponga mente a quest'essere singolare e incomparabile, al quale mancano tutte le condizioni di vita animali, e ci si domandi: di fronte a quali compiti si trova un tale essere, se semplicemente vuole conservare la sua vita, campare la propria esistenza, durare nel suo mero esserci? Lunghe e difficili ricerche, condotte peraltro muovendo da un'unica concezione fondamentale, mostreranno che a ciò inerisce, a ragion veduta e necessariamente, nulla di meno che l'intera latitudine dell'interiorità umana elementare; i pensieri e il linguaggio, l'immaginazione, le pulsioni singolarmente fitte di immagini, che nessun animale possiede, il precipuo sistema motorio e la peculiare mobilità: caratteristiche tutte che partitamente considereremo sulla semplice base di ciò che vi si può osservare, e tutte avranno una delucidazione l'una in rapporto all'altra, cosí come l'una rimanderà all'altra. Occorre una struttura di prestazioni meravigliosa e d'estrema complessità affinché un essere

fornito appunto di questa costituzione corporea possa vivere ancora domani, e la settimana prossima, e l'anno che verrà. Questo l'asse della considerazione biologica, quando l'oggetto dell'indagine è l'uomo.

Avevamo detto sopra: l'uomo è l'animale non ancora definito e in qualche modo non costituito una volta per tutte. Egli è, cosí anche avevamo detto, un essere che ritrova in sé un *compito*, e proprio per questo ha bisogno di un'interpretazione di se stesso, la quale interpretazione è sempre stata aperta, come aperta è anche qui. Possiamo ora ampliare alquanto queste proposizioni: la natura ha destinato all'uomo una posizione particolare o, detto in altri termini, ha avviato in lui una direzione evolutiva che non preesisteva, che non era ancora mai stata tentata; ha voluto creare un principio di organizzazione nuovo. Proprio di questo principio è che l'uomo, nella sua mera esistenza, trovi dinanzi a sé un compito, che la sua esistenza diventi il suo proprio compito e la sua impresa; in parole elementari: è già per lui una bella impresa essere ancora in vita l'anno successivo, e per quest'impresa è necessario che siano mobilitate tutte le capacità dell'uomo, e da lui stesso. L'uomo non è costituito una volta per tutte significa: egli *dispone* delle sue proprie predisposizioni e doti per esistere, egli *assume un comportamento nei suoi propri confronti*, per necessità vitale, come nessun altro animale fa; egli non tanto vive, quanto, come è mia abitudine dire, *dirige* la propria vita. Non per gioco e non per pompa e sciupio di riflessione, ma per reale necessità: se la natura ha consegnato un essere a tutti i perigli della perturbabilità e della deviazione, consistenti in questa "non definitezza," in questa necessità di definire se stesso e di disporre di se stesso, un serio motivo dev'esserci stato. E questo motivo è insito nel rischio di una *physis* che addirittura contraddice ogni legge organica ben comprovata nell'animale. Se un modo di considerazione può chiamarsi biologico, non può trattarsi che di questo; vagliare un essere alla luce della questione dei mezzi con i quali esso precipuamente esiste. A far questo, si viene scoprendo l'ambito straordinario di una scienza piuttosto nuova: di una scienza complessiva dell'uomo. È possibile mostrare perché questa particolare corporeità biologica, anzi anatomica dell'uomo renda necessaria la sua intelligenza, e un'intelligenza che funzioni precisamente come funziona. È possibile mostrare come il linguaggio sia la prosecuzione di un sistema di profonde connessioni motorie e sensorie, come si costituiscano il pensiero, la rappresentazione, come l'incomparabile mondo percettivo dell'uomo si armonizzi con tutto questo. La relativa struttura pulsionale, che non ha alcun riscontro negli animali, inerisce opportunamente a un tale essere: affermo che esiste *una* concezione sistematica, grazie alla quale sarà possibile organizzare la ricchezza del materiale che la conoscenza dei fatti

ci offre. Il nostro intento è dunque di istituire un sistema di illuminanti relazioni reciproche tra *tutti* i caratteri essenziali dell'uomo, dall'andatura eretta sino alla morale, per dir cosí; giacché tutti questi caratteri costituiscono un sistema, nel quale essi si presuppongono *a vicenda*: sicché un errore, una deviazione in un punto porrebbe a rischio la vita del tutto. Resta esclusa la questione delle "cause"; non sussiste, infatti, una dipendenza causale di una caratteristica dall'altra; l'intelligenza non ha "causato" il linguaggio, o l'andatura eretta l'intelligenza, o viceversa. Quest'essere è *un* progetto della natura, e alla sua capacità di vivere ineriscono proprio queste qualità esattamente nelle loro interrelazioni, che occorre mostrare. Già nella Parte prima del libro farò vedere come questo peculiare posto dell'uomo costituisca, anche nell'ambito della teoria classica dell'evoluzione, un problema di portata vastissima, e lo mostrerò nelle teorie determinate che andrò esponendo.

Sul piano del metodo, è qui necessario ricordare, dunque, che il concetto di "causa" deve disparire completamente. Esso possiede un senso definibile solo là dove possono essere isolate connessioni singole, e quindi nell'ambito di scienze autenticamente sperimentali. Altrimenti è un concetto "cortocircuitato," e quasi sempre consiste nell'isolare da tutto un complesso una caratteristica particolare e nel considerarla "causa" appunto di questo complesso, dal quale era stata isolata. Cosí avviene quando si dice che l'uso della mano è la causa dell'intenso sviluppo cerebrale, e questo a sua volta la causa dell'ominazione, oppure che il diradarsi delle foreste vergini del tardo Terziario è la causa della celebre discesa dagli alberi, e questa la causa della stazione eretta, e cosí via.

Una trattazione equivalente, che evita gli errori di tali "questioni causali" e che sin dal principio è nel senso della nostra problematica biologica, consiste nel *far leva sulla connessione delle condizioni*. Si formuli dunque cosí: senza A non si dà B, senza B non si dà C, senza C non D, eccetera. Se si inverte la serie - senza N niente A - si raggiunge una comprensione totale del sistema considerato, senza che in qualche punto trovi posto la metafisica di una causa singola.

È immediatamente evidente che questo metodo della "totalità" dell'uomo, posto che questa esistesse, sarebbe l'unico adeguato e che, anzi, inversamente, questa globalità sarebbe dimostrata solo allorquando questo metodo, che è il nostro, si comprovasse fecondo.

Queste tesi fondamentali, che sin dalla prima edizione vengo invariabilmente sottolineando, non hanno risparmiato a questo libro una serie di fraintendimenti; i quali si collocano, tutti, intorno a una concezione ristretta, popolare del termine "biologico." È comprensibile che, in forza dell'abuso che se ne è fatto, questo concetto sia fra quelli contro i quali si è

sensibilizzati. È però difficile sostituirlo: i termini "attinente la scienza della vita" o "vitalistico" non sono meno ambigui. Pertanto è necessario ribadire che la coscienza, il mondo della rappresentazione, il linguaggio non vanno "derivati" da processi somatici o ad essi "ricondotti," e che l'arte, la religione, il diritto non possono essere intesi come meri riflessi della vita organica.

Piuttosto, il modo di considerazione da noi scelto, e che definiamo biologico, consiste nell'osservare le funzioni superiori, come l'immaginazione, il linguaggio, il pensiero e via dicendo, nel loro *attuarsi*. Una ricerca parallela presenta il particolare, chiaramente circoscritto posto dell'uomo da un punto di vista morfologico e perciò biologico in senso stretto. E qui si pone la questione: come può un essere cosí indifeso, bisognevole, un essere cosí esposto conservarsi in vita in generale? Ecco, alla luce di questa domanda, che in ampio senso è biologica, quelle funzioni superiori appaiono necessità vitali, sono dunque "inglobate" in quella posizione morfologica particolare. Le due serie di concetti confluiscono perciò nel concetto di *azione*, la cui analisi ravvicinata, empirica palesa strutture autentiche, cioè categorie che racchiudono il nesso del somatico e dello psichico e, per dir cosí, lo circoscrivono in certi punti di condensazione. *In se stesso* tale nesso trascende la nostra conoscenza. Vale, per esso, ciò che Heisenberg (*Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes* [L'unità dell'immagine del mondo propria delle scienze della natura], 1942, p. 32) dice: "La realtà si scinde per il nostro pensiero in strati separati, i quali per cosí dire si connettono solo in uno spazio astratto dietro i fenomeni," sicché "ogni conoscenza in certo modo non può che essere sospesa sopra un abisso senza fondo." D'altra parte, è ovvio, questo nesso è attuato continuamente ogni volta che muoviamo intenzionalmente un braccio: esso è pertanto un fatto e un'esperienza. L'analisi delle attuazioni delle azioni umane fa dunque sperare di poter illuminare questo oscurissimo tra tutti gli "spazi astratti" almeno in via d'approssimazione e a partire dai suoi margini.

Voglio già qui addurre un esempio. È a proposito della fondamentale categoria dell'"esonero" o "agevolazione" (*Entlastung*).* Il pensiero, la rappresentazione e l'immaginazione riposano, come mostreremo, su una vasta struttura (*Unterbau*) di funzioni "sensomotorie," che si esplicano attraverso la mano, l'occhio e il linguaggio. Sarebbe una semplificazione indebita se si volesse perciò "ricondurre" il pensiero e l'immaginazione alla mano, all'occhio e al linguaggio o farli "originare" da essi. Non si può

* La traduzione dei termini *Entlastung*, *entlasten*, *entlastet* con "esonero," "esonerare," "esonerato" è letterale (ent-lasten = ex-onerare, liberare da un peso). In qualche caso, dove il contesto lo esiga, si renderà *Entlastung* con "agevolazione." [*N.d.T*]

d'altronde dubitare della consistenza di questa fondazione. La categoria dell'esonero, che qui entra in campo, intenziona il fatto che le funzioni del pensiero e dell'immaginazione acquisiscono la loro dinamica dalle elementari esperienze visive e tattili intessute di parole; che dette funzioni proseguono le esperienze che vi si sono sviluppate in una forma per cosí dire piú agevole e piú libera; e che certe strutture dei due ambiti sono dimostrabilmente identiche. Queste funzioni superiori – come si espresse Nicolai Hartmann in una magistrale recensione di questo libro ("Blätter für deutsche Philosophie," 15, 1941) – "possono a loro volta sopravanzare l'apparato del linguaggio e lasciarselo alle spalle, ma perciò potrebbero, per suo tramite, aver guadagnato per prima cosa la libertà della loro portata." In Bergson (*Evolution créatrice*, trad. ted. 1921, p. 188) figura un avvio in analoga direzione, nel quale è implicita la categoria dell'esonero: "Nell'uomo, l'abitudine motoria può tenere in iscacco altre abitudini motorie, e in tal modo, grazie al superamento dell'automatismo, liberare la coscienza." In questo schema, il problema del pensiero e del linguaggio, del linguaggio e dell'azione è posto in maniera che esso si apre certamente a un'indagine analitica *qualora* questa ponga l'azione al posto centrale.

Ma torniamo alle questioni piú generali. Noi concepiamo le funzioni superiori in modo da farle rientrare fra le condizioni, alle quali un essere cosí esposto come l'uomo diviene realmente capace di vivere. A questo punto di vista, che qui chiamiamo biologico, si potranno muovere ben poche obiezioni, purché rimanga assolutamente un punto di vista elementare. Non essendo possibile trattare i problemi tutti insieme, vedremo in un altro momento come questo punto di vista si modifichi qualora sia riferito alla sovrastruttura spirituale di intere società. Ma già sin d'ora è possibile mostrare che il nostro punto di vista è opposto a quello che consiste nel "ricondurre" l'ambito psichico-spirituale all'ambito organico. In altri termini, emerge costantemente che tutto ciò che si vuole ascrivere e riservare soltanto a quelle capacità spirituali è "preventivato" già negli strati vitali. Le funzioni vegetative, sensorie e motorie "lavorano" palesemente con un grado di "spiritualità" molto maggiore di quanto l'idealismo non volesse e il materialismo non potesse concedere. Proprio per questo non è possibile immaginare quelle funzioni supreme in un organismo qualsiasi, e pertanto non possono che restare incomprese, se non sono messe in rapporto con il particolare posto proprio dell'organismo umano.

Se, in questo contesto e rapporto, l'uomo appare un "essere manchevole" *in confronto* all'animale, una tale definizione accentua una relazione comparativa, e ha perciò soltanto un valore transitorio, non è certo un "concetto sostanziale." Pertanto il concetto intende precisa-

mente ciò che H. Freyer (*Weltgeschichte Europas* [Storia universale dell'Europa], I, 1949, p. 169) obietta contro di esso: "L'uomo è posto fittiziamente come animale, e si finisce con lo scoprire che come animale è estremamente imperfetto e addirittura impossibile." Proprio questo ha da operare il concetto: la struttura meta-animale del corpo umano, già in una *ristretta* concezione biologica, a paragone con l'animale appare paradossale e perciò se ne distingue. Questa non è, ovviamente, una definizione che definisca l'uomo in modo esauriente; ma già si può dire che il posto particolare dell'uomo viene a essere caratterizzato da un punto di vista precipuo, quello morfologico.

2. *Rifiuto dello schema graduale*

È ora necessario premettere un primo prospetto orientativo di quanto verremo esponendo in seguito, affinché il lettore vi si accosti con idee ben precise. Opportunamente delineeremo già qui, a grandi linee, lo "schema antropologico," poiché esso costituisce la concezione che guiderà tutte le nostre prossime ricerche, le quali ne saranno appunto l'attuazione. Ma prima di cominciare converrà dedicarci a una breve messa a punto preliminare, di segno negativo, al fine di mettere fuori causa un pregiudizio che ricorre, verosimilmente con una sorta di ovvietà, ogniqualvolta sia questione del rapporto uomo-animale.

Si può additarlo, questo pregiudizio, nel noto libro di Max Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Il posto dell'uomo nel cosmo), 1928, nel quale, sulla scorta delle idee che seguono, si sostiene:

Dal comportamento istintivo – un comportamento che obbedisce a un determinato ritmo, un comportamento significativo, non acquisito e funzionale alla specie – promanerebbero tanto il comportamento abitudinario quanto quello intelligente. Il comportamento abitudinario è proprio di ogni essere vivente, che modifica lentamente e continuamente il suo comportamento in base alle esperienze precedenti, in modo opportuno e funzionale alla vita, in dipendenza stretta dal numero dei tentativi fatti e dai cosiddetti movimenti di prova. Quando un animale si attiene a movimenti che ha sperimentato con successo e li esercita, si forma un'abitudine, alla quale capacità inerisce parimenti la memoria associativa. Questo principio si congiunge strettamente, sin dall'inizio, con un'imitazione di azioni e di movimenti; e, senza affidarci a classificazioni incerte, è possibile dire che un comportamento, nel quale siano osservabili esercizio, abitudine, imitazione e memoria, si differenzia a sufficienza da

quello istintivo, piú primitivo, e da quello intelligente. Ogniqualvolta la natura ha fatto sorgere questa nuova forma psichica, ha anche fornito un rimedio ai nuovi pericoli ora possibili, e questo rimedio sono l'intelligenza pratica e la capacità di scelta. Un essere vivente si comporta in maniera intelligente quando, senza procedere a tentativi, attua un comportamento opportuno di fronte a situazioni *nuove* che non siano tipiche né della specie né dell'individuo, quando risolve all'istante un nuovo compito che interessi i suoi istinti. Si tratta di una penetrazione subitanea di un dato di fatto di nuovo genere, integrata dall'anticipazione di una circostanza possibile; si tratta cioè di un'esperienza vissuta che immediatamente si traduce in un agire inventivo. Ora, se si concede, come difficilmente può dubitarsi, questa capacità alle scimmie, si pone il quesito se ancora si dia, in tal caso, una differenza sostanziale tra l'animale e l'uomo.

Scheler rispondeva affermativamente a tale quesito poiché pensava che il principio nuovo che renderebbe uomo l'uomo fosse un principio contrapposto a ogni vita in generale, e che si trovasse al di fuori di tutto ciò che potremmo chiamare vita: si tratterebbe dello spirito. L'essenza del quale consisterebbe nel suo esser sciolto dall'esistenza, nella sua possibilità di prescindere dalla balía e dalla dipendenza dall'organico. Un essere spirituale siffatto non sarebbe piú legato all'istinto e all'ambiente, bensí sarebbe libero da condizionamenti ambientali ovvero aperto al mondo; avrebbe la capacità di obiettivare i centri di resistenza dell'ambiente originariamente dati e di compiere l'atto dell'ideazione, cioè di separare in linea di principio esistenza e essenza. Grazie a un atto ascetico di inibizione della propria inclinazione pulsionale alle cose, l'uomo potrebbe rimuovere l'impressione di realtà che il mondo suscita e cogliere il puro esser-cosí (*Sosein*) delle cose, prescindendo dal loro esserci (*Dasein*), e persino farsi determinare da una tale intuizione di pure modalità. Giacché l'*esserci* delle cose sarebbe dato nella viva esperienza del loro resistere alle nostre pulsioni e aspirazioni, laddove però l'uomo sarebbe capace di mettere fuori causa quell'impulso vitale, in rapporto al quale il mondo apparirebbe soprattutto come resistenza o stimolo, e di sublimare, ora, quest'energia pulsionale rimossa per la costituzione infinita di quegli atti spirituali che colgono la pura essenza e l'esser-cosí delle cose. In altri termini, lo spirito vive delle energie che non vengono reinvestite nell'ambito mondano, *ma ad esso sottratte*, e si muove per entro alla vita a spese della vita. "Solo l'uomo," cito Scheler, "può librarsi al di sopra di se stesso come essere vivente e, da una centralità che in un certo senso è al di là del mondo spazio-temporale, fare di ogni cosa, e quindi anche di se stesso, l'oggetto della sua conoscenza. Questa centralità, tuttavia, dalla quale l'uomo

compie gli atti con i quali oggettivizza il mondo, il suo corpo e la sua psiche, non può, in quanto tale, far parte di questo mondo."

Al di là di questa teoria che abbiamo esposto, l'antropologia, che io veda, non è riuscita sostanzialmente a andare, dal momento che anche la teoria programmatica dell'unità di corpo-psiche-spirito apporta una correzione solo nell'ultima parte, poiché, a quanto sembra, si rifiuta di far propria la tesi dell'"extramondanità" dello spirito.

Queste osservazioni sono però soltanto preliminari. Infatti nella teoria di Scheler si annida anche un pregiudizio assai comune. È questo lo *schema graduale*, i cui momenti si chiamano istinto, abitudine, intelligenza pratica e intelligenza umana. Ordine assai ingannevole, al quale conviene non affidarsi, giacché sussistono soltanto due possibilità:

O c'è semplicemente una differenza graduale tra intelligenza pratica, che già alcuni animali possiedono, e quella umana; e dunque si dà una transizione senza soluzione di continuità dall'animale all'uomo, sí che l'uomo sarebbe definito dal mero arricchimento o raffinamento o complicazione di "qualità" animali – del tutto nel solco della teoria evoluzionistica classica; o invece la differenza tra i due tipi di intelligenza, e quindi l'essenzialmente umano, sarebbe da cercare in una particolare "natura" (*Beschaffenheit*) *propria unicamente dell'intelligenza umana*, in una particolare qualità che chiamiamo "spirito." Quest'ultimo allora, per forza di cose, andrebbe *contrapposto* a tutte le capacità o prestazioni di cui s'è detto, intelligenza pratica compresa, e, come si vede immediatamente, perciò stesso depennato dal novero delle cose della natura. L'affermazione (di Scheler e di Klages) che lo "spirito" sarebbe al di fuori o al di sopra della vita non dice proprio nulla di nuovo, al massimo chiarisce quale percorso ha seguito il pensiero, in forza del vincolo a un determinato e coercitivo schema di partenza.

Se dunque ci si attiene a questo schema graduale, è giocoforza veder sfumare una possibilità certamente essenziale: quella, cioè, che la differenza dall'animale possa consistere, nel caso dell'uomo, in una legge strutturale che lo coinvolge interamente, e che perciò lo "stile" o la forma in cui avvengono i movimenti, le azioni, le estrinsecazioni fonetiche, gli atti dell'intelligenza, le esperienze pulsionali possano essere per principio altri. In questo preciso modo noi consideriamo la questione, e vinceremo ogni dubbio se riusciremo a dimostrare un'*unità* della legge strutturale che domina *tutte* le funzioni umane, da quelle corporee a quelle spirituali. Non sarà piú in alcun modo possibile, allora, porre la differenza solo nello "spirito"; essa sarebbe invece dimostrabile, proprio per questa via, già nelle forme motorie del soma. Per avvalerci di una prima formula, definiremo l'uomo come un *essere che agisce*. La definizione che abbiamo

dato dianzi – l'uomo come essere che prende posizione, non definito, dotato della capacità di disporre (anche di se stesso) – ottiene ora un'ulteriore, decisiva chiarificazione. Ed è evidente che questa definizione non può figurare, in generale, entro lo schema graduale e che oltrepassa completamente la questione se, nell'uomo, alle premesse animali si aggiunga o non si aggiunga lo spirito. Di certo, però, possiamo dimostrare, e lo faremo, che la determinazione dell'uomo all'agire è la legge strutturale generale di tutte le funzioni e capacità umane, e che questa deriva univocamente dall'organizzazione fisica dell'uomo: un essere fisicamente costrutto in tal modo è capace di vivere solo in quanto agisca; e con ciò è data la legge strutturale di *tutte* le attuazioni umane, da quelle somatiche a quelle spirituali.

Per prima cosa, dunque, deve cadere la concezione antichissima, che ancora è presente sullo sfondo in Scheler, secondo la quale l'uomo unirebbe in sé qualsivoglia ambito vitale stratificatosi in natura. A tenore di tale concezione, in natura esisterebbero esseri forniti di istinto, inferiori, un gradino piú su animali abitudinari e dotati di memoria, e, sempre ascendendo la scala, animali forniti di intelligenza pratica, e infine l'uomo, che riunirebbe in se stesso tutti questi mondi, coronandoli ulteriormente con il suo spirito umano, un vero microcosmo. In modo simile pensava già Aristotele, e precisamente questo schema va individuato e respinto, poiché sin dal principio determina erroneamente il rapporto uomo-animale.

Nello schema di Scheler si annidano due erronei ordini di concetti. In primo luogo quello di una classificazione in senso evolutivo delle prestazioni dall'"istinto" sino allo spirito umano; l'altro, in secondo luogo, per il quale questa gradualità di prestazioni si rispecchierebbe nella successione dagli animali inferiori a quelli superiori e all'uomo. È necessario confutare queste due tesi separatamente.

La nuova psicologia animale promossa in particolare da Konrad Lorenz (*Über die Bildung des Instinktbegriffs*, "Die Naturwissenschaften," 1937, nn. 19, 20 e 21; *Über den Begriff der Instinkthandlung*, "Folia Biotheoretica," 1937, II; *Vergleichende Verhaltensforschung*, Verhandlungen der deutschen zoologischen Gesellschaft, 1939; *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, "Zeitschrift für Tierpsychologie," V, 2; *Psychologie und Stammesgeschichte*, in *Die Evolution der Organismen*, 1943; *Über das Töten von Artgenossen*, Jahrbuch Max Planck-Gesellschaft, 1955) ha liquidato la vecchia opinione, sostenuta da Spencer, Lloyd Morgan e altri, che vedeva nell'"istinto" il "prodromo" ontogenetico e filogenetico delle prestazioni spirituali superiori. Per prima cosa, come è comprovato da esperimenti accurati, esistono due tipi fondamentalmente diversi di processi motori innati e consentanei alle singole specie, cioè le reazioni di

orientamento, dipendenti da stimoli efficaci esterni, e i movimenti istintivi. Quando una rana prima di acchiappare una mosca si dispone simmetricamente all'insetto, in un primo tempo orientando gli occhi e poi, con brevi passettini, con tutto il corpo, attua appunto una reazione di orientamento (tattismo). Quando un pesce punta su una larva di nematocero fissandola con entrambi gli occhi, ma in pari tempo scansa una pianta acquatica che si interpone nel suo percorso, risolve un problema spaziale ben determinato, quello del "percorso aggirante," e questo immediatamente, senza cioè dover attuare il comportamento basato su prova e errore. Sussiste quindi una transizione fluida dai semplici meccanismi di orientamento al comportamento avveduto e all'intelligenza; e quando il blennio in fuga tiene contemporaneamente d'occhio la direzione dalla quale arriva il nemico e quella in cui si trova la sua tana, il suo comportamento appare del pari "intelligente." Le reazioni d'orientamento sono verosimilmente le radici filogenetiche di complessi modi di comportamento *variabili*, originari quanto gli istinti veri e propri, ma non riconducibili a questi, e pertanto da distinguersi assolutamente da essi.

I veri istinti sono invece movimenti o, meglio *figure motorie* assai pregnanti di tipo specialissimo, che avvengono in base a un automatismo congenito e dipendono da processi *endogeni* di produzione degli stimoli. Grazie a una tale commutazione endogena gli uccelli danno inizio ai movimenti istintivi della costruzione del nido, ammassando il materiale che, in precedenza e a costruzione avvenuta, per loro non esiste; oppure, numerose specie animali producono le ritmiche e precisissime figure motorie dell'estro che avviano e attuano l'accoppiamento. Il prodursi endogeno degli stimoli che innescano tali figure motorie congenite è dimostrabile in particolare dal fatto che esse, a un'alta soglia di stimolo – per esempio in caso di fame – e mancando un oggetto su cui dirigersi, si possono svolgere addirittura "a vuoto." Un giovane stornello, osservato da Lorenz, compiva l'intera successione dei movimenti propri della cattura della preda, compresi quelli del perseguire la preda inesistente con gli occhi e il capo, dell'involo, della cattura e della deglutizione, *senza che l'oggetto fosse presente*. Un papagallino ondulato, allevato in isolamento, che di fronte a un modellino inarticolato ha le manifestazioni dell'estro, addirittura vede allucinatoriamente, a quanto sembra, le forme di una pappagallina in carne e ossa, eseguendo determinati movimenti che, normalmente, concernono il capo della femmina, come quelli dell'imbeccamento e dell'accarezzamento, e proprio in quel punto dello spazio dove dovrebbe trovarsi il capo della femmina, che l'uccello non ha mai visto.

I movimenti istintivi, e dunque le figure comportamentali congenite e proprie della singola specie, sono naturalmente evocati, di norma, dagli oggetti adeguati, che l'animale trova nell'ambiente, cioè dai conspecifici o dai partner sessuali, dalla preda, dal nemico, eccetera. O, per meglio dire, non sono evocati da questi oggetti, ma da "segnali" estremamente specifici di volta in volta percepibili, che a quegli oggetti rimandano e ai quali si dà il nome di evocatori. Una femmina di germano reale, che era stata cresciuta in isolamento e esclusivamente in compagnia di codoni, non aveva mai manifestato reazioni sessuali verso i codoni maschi. Ma quando per caso e solo attraverso una stretta fessura dello steccato scorse per la prima volta un maschio della sua specie, rispose all'impressione della sua caratteristica livrea con un'esplosione di tutti gli atti dell'estro tipici delle femmine della propria specie. Nell'urogallo, l'istintiva reazione di fuga è evocata dall'incisiva, simmetrica sagoma dello sparviero veleggiatore. Un modellino in cartone di quest'ultimo evocò in urogalli di venti giorni intensi movimenti istintivi: l'unico maschio assunse la posizione di difesa con le ali aperte, mentre le femmine corsero a rannicchiarsi in un riparo. Spesso fungono da evocatori "segnali" chimici, e dunque sostanze odorose, cosí come numerosi animali fiutano il nemico o la preda; spesso segnali acustici (per esempio grida di avvertimento) o ottici, cioè colori variopinti e vistosi, oppure forme regolari e simmetriche; in altri casi "movimenti-segnale," vale a dire figure motorie insolite, incisive e ritmiche. "Nelle seppie, nei ragni, negli osteitti, nei rettili e in moltissimi uccelli, da organo del 'contegno impositorio' (Heinroth), grazie a cui un maschio si rende 'riconoscibile' come tale tanto all'individuo del suo stesso sesso quanto alla femmina, fungono organi *divaricabili* a ventaglio e multicolori, mentre una reazione d'orientamento provvede sempre a che l'intera superficie dell'organo dispiegato [per esempio, la ruota del pavone, A.G.] sia perpendicolare all'asse visivo del conspecifico" (Lorenz, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung* [Le forme innate dell'esperienza possibile], p. 257). Gli evocatori sono in ogni caso cosí incisivi e specifici, che gli scienziati li possono imitare con modellini, riuscendo in tal modo a provocare sperimentalmente e a studiare il comportamento istintivo. Tinbergen riuscí a evocare la reazione del seguire in una femmina di spinarello, facendola dirigere verso la tana, con modellini piuttosto rudimentali, che si limitavano a "offrire" il color rosso del maschio e la "danza a zig-zag," il suo tipico modo di muoversi. È stato appurato – Seitz per esempio ha indagato il fenomeno sul pesce Astatotilopia ("Zeitschrift für Tierpsychologie," IV, 1940) – il reciproco, complicatissimo intrecciarsi di movimenti istintivi specifici di due individui della stessa specie, che l'uno evoca nell'altro in un crescendo scalare.

Queste ricerche, legate fondamentalmente ai nomi di Konrad Lorenz, Seitz, Nico Tinbergen (autore della *Instinktlehre* [Teoria degli istinti], 1956), Heinroth e altri, hanno completamente rivoluzionato le idee, sinora assai insicure, sugli istinti animali, superando l'intera vecchia letteratura e inaugurando una scienza sperimentale dotata di un apparato concettuale rigoroso. Straordinariamente scarni e deludenti sono invece riusciti, come vedremo, i tentativi, di Lorenz soprattutto, di trasferire direttamente questo concetto di istinto all'uomo. La qualità umana decisiva, come lo stesso Lorenz del resto ben vede (*Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, cit., p. 292), consiste, per quanto riguarda questo tema, in una *riduzione degli istinti*, cioè in una "degradazione," palesemente filogenetica, di quasi tutte le coordinazioni consolidate di "evocatori" di modalità motorie peculiari e innate. E questo sino al punto che assai spesso, come risposta a stimoli imprevedibili emergenti da quell'ambito grandiosamente ristrutturato che è il mondo percettivo umano, si danno "tempeste emotive" di qualità appunto affettiva senza alcuna azione o, in altri casi, sfocianti in azioni variabilissime e altrettanto imprevedibili.

Per la questione che ora ci interessa è già acquisito che non sussiste affatto un rapporto di gradualità tra comportamento intelligente e comportamento istintivo, bensí, come vide Bergson, addirittura una tendenza all'esclusione reciproca. Anche nei casi, assai numerosi, dove il comportamento istintivo ingloba tattismi, riflessi condizionati o autoaddestramenti, è possibile pur sempre distinguere analiticamente le due componenti. I movimenti istintivi singolari o "ostinati" poggiano su intensi processi di accumulazione di energie reattive specifiche, processi dal comportamento simile a quello degli ormoni e che producono stimoli interni e spingono l'organismo ad agire; questo "scatta" infallibilmente allorché un "evocatore" coordinato, agendo sui centri percettivi, neutralizza le inibizioni centrali. Tali processi sono palesemente del tutto diversi, sul piano fisiologico, dalle reazioni di orientamento (tattismi), e anche da ogni tipo di autoaddestramento e da quelle "intuizioni" che rendono possibile un comportamento *variabile* secondo le mutevoli circostanze; sono altrettanto originari che quelli e non ne costituiscono il grado preliminare.

Anche la seconda tesi di Scheler non regge. Tra l'ordine strutturale delle prestazioni e la sistematica che classifica gli animali in superiori e in inferiori non si dà alcun parallelismo tale che all'uomo sia riservato al vertice un posto che gli spetti di diritto, lasciato per cosí dire vuoto. Animali assai affini, capaci quasi delle stesse azioni istintive, possono essere sorprendentemente diversi quanto a capacità di apprendere un comportamento. Taccole e corvi imperiali nascondono con le stesse

coordinazioni istintive i resti del loro cibo, ma è il solo corvo imperiale ad apprendere che questo comportamento ha successo unicamente quando non ci sia nessuno a vederlo. Nello studio delle prestazioni occorre prescindere dalla sistematica zoologica, poiché i generi delle prestazioni non coincidono con quelli zoologici. Buytendijk ha tolto ogni dubbio su questo punto, in numerosi scritti (*Psychologie des animaux*, Parigi, 1928; "Blätter für deutsche Philosophie," III, pp. 33 sgg.; "Die neue Rundschau," ottobre 1938). Egli dice: "La concezione darwinistica, che l'aumento della capacità di apprendere nella serie dei vertebrati corra parallelo con l'evoluzione zoologica e raggiunga il suo culmine nella capacità di apprendere dell'uomo, è contraddetta dai fatti." Animali arboricoli, come scimmie, scoiattoli, pappagalli, hanno in molte cose le stesse abitudini e denotano le stesse assai sviluppate capacità di apprendere: gli scoiattoli, per esempio, trovano le noci che hanno nascosto in base a dati mnemonici puramente ottici, e questa caratteristica, al pari del ricorrere a vie traverse per raggiungere una meta, rientra appunto – secondo Wolfgang Köhler – tra le prestazioni più alte delle scimmie superiori.

Considerata di per sé, l'intelligenza degli animali non corrisponde per nulla al posto gerarchico assegnato loro dalla sistematica zoologica. Gli insetti cacciatori, come la mantide religiosa e le libellule, che fissano la preda volgendo il capo, mentre le restanti reazioni d'orientamento procedono indisturbate, appaiono molto più intelligenti che i loro parenti più prossimi, ai quali questa capacità difetta. In questo assomigliano alle scimmie di Köhler, le quali "denotano dallo sguardo di prefiggersi realmente per prima cosa una sorta di messa a punto della situazione." Ma, come ha mostrato Buytendijk, questo non è affatto un privilegio degli animali superiori, bensí una qualità di molti animali cacciatori o arboricoli (*Psychologie des animaux*, cit., p. 243, cfr. il capitolo ottavo, *La pensée des animaux*). La capacità di orientarsi con mezzi puramente ottici in spazi estranei è dei felini, delle scimmie e degli uccelli, non invece dei cani. All'inverso, specie assai affini, come le rane e i rospi, palesano un comportamento straordinariamente diverso, giacché le rane sono animali che tendono l'agguato alla preda, mentre i rospi, animali cacciatori, della preda vanno in cerca.

D'altra parte, la semplice reazione istintiva, cioè la disinibizione di sequele motorie grazie a una risposta incondizionata agli evocatori, non è per nulla un privilegio degli animali inferiori. "Particolarmente azioni istintive di carattere sociale sono innescate in certi uccelli esclusivamente, assai spesso, da schemi innati di alta specializzazione" (Lorenz, *Über den Begriff der Instinkthandlung* [Sul concetto di azione istintiva], 1937). Ma accanto a questo, sempre negli uccelli, si osserva una limitazione, acquisita per apprendimento, di azioni istintive a oggetti ben determinati. "Cosí per esempio la reazione di difesa di una femmina-madre di germano reale scatta immediatamente dopo la schiusa dei suoi piccoli al richiamo di aiuto di *ogni* piccolo di germano reale, mentre qualche settimana più tardi solo a quello dei suoi figli, che ormai la madre conosce di persona" (*op. cit.*).

Bastano questi pochi esempi, che del resto si potrebbero trarre in gran quantità dagli scritti citati, per l'intento che ci muove: respingere lo schema graduale "armonistico," entro il quale all'uomo è riservato soltanto un posto determinato, lasciato vuoto. Soprattutto, non ci si deve lasciare indurre alla supposizione che l'uomo sia solo gradualmente diverso dall'animale, oppure a definirlo in base al solo "spirito," e dunque, per lo più, nel senso di una caratteristica essenziale concepita in opposizione alla natura. L'antropologia conquista fondamentalmente il campo suo proprio soltanto se si lascia alle spalle siffatti pregiudizi; essa deve tener fermo a una legge strutturale particolare, la quale è la medesima in *tutte* le peculiari caratteristiche umane, e va compresa muovendo dal progetto posto in essere dalla natura di un *essere che agisce*.

Si possono tuttavia formulare alcune leggi a proposito delle prestazioni animali e dei loro limiti in generale.

1. In generale gli animali imparano, cioè mettono a frutto esperienze per loro proficue comportandosi in maniera più opportuna e più sciolta allorché queste si ripresentano per effetto di stimoli o di shock d'importanza vitale. Appunto su questo poggia il meccanismo del "riflesso condizionato." Se a uno stimolo esterno biologicamente irrilevante per l'animale ne segue per parecchie volte uno significante che scateni una reazione istintiva innata, l'animale coordina a poco a poco il suo comportamento al primo, come se questo fosse un segno premonitore dell'evento biologicamente significativo che seguirà. Si può affermare con Lorenz (*Über den Begriff der Instinkthandlung*, cit., p. 41) e con Guillaume (*La formation des habitudes*, 1947, p. 24) che lo stimolo "sostituito" subentra come "segnale" del successo biologicamente essenziale, e che qui non si dovrebbe usare il termine "significato." Infatti un significato del segnale, cioè il suo essere inteso come segnale, si dà solo nell'atto della sua *distinzione* da *ciò che* esso significa, nello stesso momento in cui il segnale diviene simbolo, in cui cioè ottiene un valore preciso nel rapporto sociale. Un segnale ferroviario, ad esempio, è una comunicazione abbreviata limitata al campo ottico e ristretta a due possibili testi, e non è spiegabile in base ai riflessi condizionati.

2. A prestazioni supplementari gli animali dànno dunque vita solo nell'ambito, caratterizzato dall'attrazione e dalla repulsione, di situazioni affatto concrete e attuali, le quali in ultima analisi non possono rivestire

che un'importanza istintuale. Possiamo esprimere questo dato di fatto anche così: le prestazioni apprese ricorrono a un certo punto del percorso che conduce a una fase finale istintiva del comportamento, a una *consummatory action*. Ricorrono quindi con particolare frequenza nel "comportamento appetitivo" (*appetitive behavior*), cioè in quei comportamenti che, pur conservando un obiettivo costante, rivelano una variabilità adattativa. Tale meta costante è appunto una *consummatory action* istintiva. Come lo stesso Lorenz sottolinea (*Über die Bildung des Instinktbegriffs* [Sulla formazione del concetto di istinto], p. 295), è dunque l'"appetito" di una determinata azione istintiva che riesce ad "addestrare l'animale a un dato comportamento non innato, allo stesso modo che l'appetito di un pezzo di carne può indurre un leone di circo ad apprenderne uno a lui estraneo." Tali addestramenti caratteristici è possibile del resto siano inglobati nella stessa *consummatory action*, così come i galletti ben presto non becchettano più sassolini, o l'averla piccola acquisisce da giovane la nozione della spina, necessaria per il proficuo dispiegarsi della sua azione di infilzamento della preda, grazie a un processo di autoaddestramento secondo il principio di prova ed errore.

Specificamente umana è invece la possibilità dell'*esonero* del comportamento, per esempio dell'attività di pensiero o pratica, dalla funzione al servizio di pulsioni istintive, e perciò in pari tempo la possibilità di apprendere, senza che nel prolungarsi della situazione in cui si apprende debba sussistere una situazione biologicamente caratteristica. In altri termini: il fatto che una libera attività, per esempio un'attività di sperimentazione, *possa prescindere* dalla pressione di bisogni biologici immediati da un lato e, dall'altro, dal richiamo delle "situazioni-premio" rende possibile mantenere o attuare un tale comportamento indipendentemente dal ventaglio di stimoli provenienti da situazioni mutevoli; al contrario, ciò che un animale ha imparato può in genere manifestarsi soltanto quando si profila la situazione definita che ne fornisca il segnale. Sarebbe un errore l'attribuire unilateralmente all'intelligenza questa sorprendente capacità umana, giacché essa poggia su una struttura (*Unterbau*) assai profonda. Connessi con tutto ciò sono sia l'"affrancarsi" degli organi di senso dai circuiti funzionali animali, che O. Storch (*Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung* [Il posto particolare dell'uomo nel processo vitale e nell'eredità], Vienna, 1948) descrive in felice concordanza con le vedute che qui sosteniamo, sia la riduzione degli istinti, la quale non consente di descrivere la parte di gran lunga preponderante del comportamento umano né in termini di comportamento istintivo né in termini di comportamento appetitivo. È di importanza estrema che ogni impiego autentico di simboli, del linguaggio per esempio, si fondi su questa

condizione di affrancabilità del comportamento dal contesto della situazione contingente, poiché è addirittura nell'essenza del simbolo alludere a un non-dato e a un non-inferibile da quel contesto.

3. Nel suo scritto *Psychologie und Stammesgeschichte* (Psicologia e filogenesi) (pp. 122 sgg.), Konrad Lorenz ha polemizzato contro le mie distinzioni argomentando che certi "animali curiosi," come i corvi, cercano attivamente situazioni d'apprendimento e "per così dire procedono nella ricerca per amor della stessa" e dunque "sono molto più prossimi all'uomo nel loro metodo di padroneggiare l'ambiente di quanto non lo sia per esempio lo scimpanzé nella sua veste di arrampicatore specializzato." Che tali animali rispondano positivamente a stimoli esterni a loro ignoti per "ricavarne, grazie a un'indagine sistematica [!] di assolutamente tutti gli stimoli, a poco a poco quelli biologicamente rilevanti" non colma l'enorme iato esistente tra uomo e animale non più di quanto lo colmi il termine "curiosità" o l'appassionata inclinazione di questo eccellente scienziato per gli animali dei suoi esperimenti. Per questa via Lorenz finisce con il giungere all'impareggiabile tesi che le essenziali prestazioni di specie culturale dell'uomo "poggiano esclusivamente su prestazioni di ricerca, le quali, in modo del tutto analogo [!] al caso del giovane animale giocoso e curioso, hanno avuto luogo esclusivamente per amor delle stesse." A vero dire non è che queste prestazioni animali di ricerca abbiano prodotto gran cosa in fatto di conoscenza. Quando un corvo "studia" uno straccio che gli viene gettato e in seguito addirittura lo impiega per farne il nascondiglio, conformemente al suo istinto innato, per i resti del suo cibo, quest'operazione ci appare straordinariamente intelligente, e manca solo di sentirlo dire "be', per il momento prendiamoci questo." A tale proposito siamo debitori allo stesso Lorenz dell'indicazione, contenuta in un altro suo scritto (*Über die Bildung des Instinktbegriffs*, cit., p. 311), che "è possibile dimostrare come il corvo non possieda alcuna idea precisa dell'essenza del nascondiglio inteso come ciò che rende invisibili le cose nascoste." Per curiosità umana, io intendo, e vorrei che si intendesse, quella capacità intellettuale, di straordinaria profondità data la sua struttura, di soddisfare un interesse, che si radichi completamente nell'istinto con una fattispecie, di cui si sia semplicemente consapevoli. L'ancor più alta propensione intellettuale alla ricerca vera e propria consiste invece nell'interrogare qualsiasi fatto oggettivo circa la legge sua propria per porlo in una relazione intelligibile con altri fatti. La condizione affinché ciò avvenga è che gli atteggiamenti istintivi immediati verso i primi dati di fatto siano o messi tra parentesi (come la paura del cadavere nel caso dell'anatomista) o sublimati al punto da consentire che subentrino atteggiamenti puramente razionali, senza rimuoverli impulsivamente. La storia

della scienza è storia di ascesi interiori penosissime, di atti di rinuncia artificiosi a "pregiudizi" istintivi. Non chiamerei curiosità questo interesse per la ricerca e distinguerei concettualmente, in via assoluta, e l'una e l'altro dall'attivo comportamento appetitivo di fronte a nuovi stimoli aspecifici di cui parla Lorenz.

3. *Primo concetto dell'uomo*

A ben guardare, le leggi formulate dianzi sono applicazioni di quella considerazione schiettamente biologica che si è imposta sotto l'autorevole guida di Jakob von Uexküll. Dovremo soffermarci particolareggiatamente sulla teoria ambientale quando sarà il momento di discutere l'apertura dell'uomo al mondo. Per ora basterà ricordare che quasi tutti gli animali sono ampiamente legati a ambienti regionali piuttosto ben determinati e che in essi rivelano un "adattamento" tale che la considerazione della struttura organica in tutti i particolari dei loro organi di senso, delle armi difensive e offensive di cui dispongono, degli organi della nutrizione e cosí via consente conclusioni retrospettive sul loro modo di vivere e sul loro habitat, e viceversa. Un animale pressoché inerme, erbivoro, abitatore del fitto sottobosco qual'è il capriolo sarà atto alla vita solo in quanto "animale pronto alla fuga," in altri termini se possiederà una "forma atta alla corsa" altamente specializzata, organi percettori del pericolo di grande efficienza, e cosí via. In *questo* contesto lavorano gli istinti. L'identificarli richiede una difficile indagine sperimentale; però in tutti i casi un istinto è una figura motoria assai specifica, tipica della specie, "orientata" su accadimenti ambientali altrettanto tipici della specie.

È tuttavia il momento di dare uno sguardo d'insieme allo schema antropologico che verremo applicando in questo libro.

L'uomo è l'essere che agisce. In un senso che dovremo precisare meglio, egli non è "definito," è cioè ancora compito a se medesimo; è, come si può anche dire, l'essere che prende posizione. Gli atti del suo prender posizione verso l'esterno chiamiamo azioni, e, proprio perché egli è anche compito a se medesimo, prende posizione verso se stesso e "fa di se stesso qualcosa." Lungi dall'essere un lusso superfluo, questa "incompiutezza" appartiene alle sue condizioni fisiche, alla sua natura, e sotto questo profilo l'uomo è un essere cui inerisce la *disciplina* (*Zucht*): autodisciplina, educazione, "disciplinamento" (*Züchtung*), nel duplice senso di acquisizione e di mantenimento di una forma, sono tra le condizioni di esistenza di un essere non definito. E in quanto l'uomo, che non ha altro fonda-

mento che se stesso, può anche mancare a tale compito tanto necessario alla vita, ne viene che egli è l'essere precario, "soggetto al rischio," con una possibilità costituzionale di fallire. L'uomo è infine l'essere che *antivede* e *provvede* (*vorsehend*). Come Prometeo, è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dall'animale – per il futuro e non nel presente. Questa determinazione è propria della condizione di un'esistenza caratterizzata dall'agire, e quanto nell'uomo è in senso autentico umana consapevolezza va compreso a partire di qui. In generale, queste determinazioni, cui dovremo tener fermo in tutta la nostra trattazione, non sono che sviluppi della determinazione fondamentale: l'azione. Attenendovisi, sono possibili un gran numero di singole asserzioni sull'uomo, come sviluppi dell'intuizione fondamentale: il progetto della natura di un essere caratterizzato dall'azione.

A quanto io sappia, un avvio in questa direzione fu fatto per la prima volta nella Germania dell'età classica, ma non ebbe sviluppi. Troviamo una tale concezione in Schiller e in Herder: "Nell'animale e nella pianta," dice Schiller in *Über Anmut und Würde* (Della leggiadria e della dignità), "la natura non dà semplicemente la determinazione, ma è essa stessa la realizzatrice. All'uomo invece essa dà unicamente la determinazione e lascia a lui stesso il compito di adeguarla... solo l'uomo in quanto persona tra tutti gli esseri conosciuti ha il privilegio di infrangere, per mezzo della volontà, la morsa della necessità che agli esseri puramente naturali non è dato di spezzare, e di dare avvio in se stesso a tutta una serie di fenomeni nuovi [è questa una definizione in senso kantiano della libertà, A.G.]. L'atto con il quale egli compie questo si chiama a preferenza azione." Herder – sul quale tornerò particolareggiatamente in seguito – dice che, "non piú macchina indefettibile nella mani della natura, egli diviene scopo a se medesimo e meta della propria elaborazione." Queste intuizioni rivestono un grande valore quanto al problema dell'"animale non definito," dell'essere che è compito a se stesso; tuttavia non ebbero sviluppo nella filosofia del tempo, poiché l'atteggiamento filosofico coevo non poteva che sfociare nell'antica concezione dell'uomo come essere spirituale, troppo angusta perché vi possano rientrare le determinazioni di cui stiamo parlando.

Ora, è soprattutto questa determinazione essenziale, che per il momento abbiamo descritto ancora sommariamente, a permettere di comprendere il peculiare posto fisico-morfologico dell'uomo; e ciò è di straordinaria importanza. La *physis* dell'uomo in generale può scorgersi, infatti, solo muovendo dalla concezione di un essere non definito e agente, e mai la definizione dell'uomo come "essere spirituale" può, da sola,

rivelare un nesso di questa struttura corporea con ciò appunto che si è soliti intendere per ragione o spirito. In altri termini, dal punto di vista morfologico – a differenza da tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti, non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo. Manca in lui il rivestimento pilifero, e pertanto la protezione naturale dalle intemperie; egli è privo di organi difensivi naturali, ma anche di una struttura somatica atta alla fuga; quanto a acutezza di sensi è superato dalla maggior parte degli animali e, in una misura che è addirittura un pericolo per la sua vita, difetta di istinti autentici e durante la primissima infanzia e l'intera infanzia ha necessità di protezione per un tempo incomparabilmente protratto. In altre parole: in condizioni *naturali*, orginarie, trovandosi, lui terricolo, in mezzo a animali valentissimi nella fuga e ai predatori piú pericolosi, l'uomo sarebbe già da gran tempo eliminato dalla faccia della terra.

La tendenza dell'evoluzione naturale, vogliamo dire, è a adattare forme di alta specializzazione organica ai loro rispettivi e ben determinati ambienti, dunque a utilizzare l'infinita molteplicità dei "milieux" che si dànno in natura per gli esseri che vi si adattano. Le sponde piatte delle acque tropicali cosí come le profondità oceaniche, le brulle pendici delle Alpi settentrionali al pari del sottobosco delle rade foreste miste sono altrettanti ambienti *specifici* per animali specializzati capaci di vivere soltanto in essi; come è un ambiente specifico, per i parassiti, la cute degli animali a sangue caldo; e cosí in innumerevoli casi ogni volta particolari. L'uomo invece, dal punto di vista morfologico, si può dire non abbia specializzazioni. Egli consta di una serie di non specializzazioni che sotto il profilo dell'evoluzione biologica appaiono primitivismi: la sua dentatura, ad esempio, ha una continuità primitiva e una indeterminatezza di struttura che non le consente di essere né una dentatura da erbivoro, né una dentatura da carnivoro, cioè da animale predatore. Rispetto alle grandi scimmie, che sono arboricoli a alta specializzazione dotati di braccia ipersviluppate atte all'arrampicata, di piedi prensili, di vello e di possenti canini, l'uomo è in quanto essere naturale irrimediabilmente inadeguato. Egli è di una sprovvedutezza biologica unica (che dovremo analizzare piú partitamente nella Parte prima del volume), e si rivale di queste carenze soltanto grazie alla sua *capacità di lavoro* ovvero alle sue doti per l'azione, grazie cioè alle mani e all'intelligenza; proprio per questo, egli è eretto, "circospetto osservatore," con le mani libere.

È ancora una volta Herder, come mostrerò in seguito, a aver avuto quest'intuizione, in termini ancora vaghi, è vero, corrispondentemente

alle scarse conoscenze specialistiche dell'epoca sua, ma, per quanto riguarda l'essenziale, in modo assai netto e deciso. Anche Kant, però, nel breve scritto *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico) del 1784, ebbe un'intuizione simile. La natura, egli dice, non fa nulla di superfluo, e poiché ha dato all'uomo la ragione e la "libertà del volere," gli ha negato gli istinti e la possibilità di conservarsi grazie a una "conoscenza innata." L'uomo "doveva piuttosto tutto ricavare da se stesso. Le provvidenze relative al cibo, alle vesti, ai mezzi di difesa e sicurezza esterna (per i quali la natura non gli diede né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma solo le mani), ogni divertimento che potesse rendere piacevole la vita, la stessa sua perspicacia e avvedutezza e perfino la buona disposizione del volere dovevano essere interamente opera sua. Pare che qui la natura si sia compiaciuta della sua massima economia e di aver commisurato le qualità animali dell'uomo strettamente, rigorosamente al bisogno supremo di un'esistenza iniziale, quasi volesse che l'uomo dall'estremo della barbarie si conquistasse col proprio lavoro la piú grande abilità, l'interiore perfezione del pensiero e quindi, per quanto è possibile sulla terra, la felicità, in modo che egli ne avesse tutto il merito e non dovesse render grazie che a se stesso" (trad. it. Torino, UTET, 1956, p. 126). In queste importanti proposizioni, la determinazione dell'uomo a essere strumentalmente e istintualmente carente e perciò affidato solo a se stesso, a dover "elaborarsi" e a trovare come "opera sua" l'esistenza quale compito in se stesso – bilancia e peso a un tempo, come dice in un suo passo Herder – è scorta con grande genialità, e soltanto la limitazione di questo compito all'"acquisizione di una moralità razionale" risente dei condizionamenti dell'epoca.

Josef Pieper, in una recensione critica di questo libro, ha richiamato l'attenzione dell'A. sulla circostanza che il problema antropologico qui impostato si trova già nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino (I, 76, 5): "l'anima spirituale è l'anima piú perfetta. Se ora tuttavia i corpi degli altri esseri sensibili (cioè degli animali) hanno una protezione fornita loro dalla natura, peli in luogo di vesti e zoccoli in luogo di scarpe, cosí come sempre dalla natura possiedono le armi loro proprie, quali artigli, zanne, corna: sembra allora che l'anima spirituale non avrebbe potuto essere unita a un corpo cosí imperfetto al quale difettano simili ausili." Nel rispondere a questa obiezione Tommaso ricorre addirittura alla "riduzione degli istinti": "L'anima spirituale, poiché può cogliere l'universale (l'apertura al mondo!), ha la forza per raggiungere l'infinito. Perciò non potrebbe essere che le fossero imposte dalla natura opinioni istintive e determinate in modo univoco... piuttosto l'uomo, in luogo di tutte queste cose, possiede dalla natura la ragione e le mani, le quali sono gli strumenti degli strumenti" eccetera. Analogamente, e debbo la segnalazione ad A. Szalai, nel *De regimine principum*, I, 1.

I risultati della recente biologia ci danno la possibilità di collocare in una connessione piú ampia la costituzione, tanto esposta e rischiosa, dell'uomo. L'"ambiente" (*Umwelt*) della maggior parte degli animali e per l'appunto dei mammiferi superiori è il *milieu*, non interscambiabile, al quale è adattata la costituzione organica dell'animale, all'interno del quale funzionano i movimenti istintivi innati, altrettanto peculiari alla specie. Costituzione organica specializzata e ambiente sono pertanto concetti che si presuppongono reciprocamente. Ora, se l'uomo ha un *mondo*, se cioè non è astretto a delimitare univocamente il percepibile alle condizioni della conservazione biologica, anche questo è dapprima un fatto negativo. L'apertura dell'uomo al mondo significa che egli *difetta* dell'adattamento animale a un particolare ambiente. La straordinaria disponibilità a reagire a percezioni prive di alcuna funzione congenita di segnale rappresenta senza dubbio un peso considerevole cui l'uomo è costretto a far fronte con atti particolarissimi. La non specializzazione fisica dell'uomo, la sua carenza di strumenti organici, al pari della deficienza stupefacente di autentici istinti sono dunque in connessione reciproca, il cui rovescio concettuale è la scheleriana "apertura al mondo" o, il che è lo stesso, il disancoraggio da un ambiente preciso. All'inverso, nell'animale la specializzazione degli organi, la gamma degli istinti e l'ancoraggio ambientale sono fra loro complementari. Sul piano antropologico tutto questo è d'importanza decisiva, poiché ora disponiamo di un concetto strutturale dell'uomo che *non* poggia sul solo contrassegno dell'intelletto, dello spirito e cosí via, e pertanto, da questo momento, ci muoviamo al di là della summenzionata alternativa, o di accogliere una differenza solo graduale tra l'uomo e gli animali superiori a lui piú affini, o di dover porre la differenza sostanziale unicamente nello spirito. Ora, invece, abbiamo il "progetto" di un essere organicamente manchevole e perciò aperto al mondo, vale a dire incapace di vivere *naturalmente* in alcun particolare ambiente *determinato*. E comprendiamo anche per via di quali determinazioni l'uomo sia "non definito" ossia "compito a se medesimo": la semplice vitalità di un tale essere è necessariamente problematica, e un problema è la stessa conservazione della vita, per risolvere il quale l'uomo non può contare che su se medesimo, dovendone attingere in se stesso le possibilità. L'essere che agisce sarebbe dunque questo. Essendo l'uomo vitale, le condizioni per risolvere questo problema devono trovarsi in lui, e se in lui già l'esistenza è un compito e una difficile impresa, quest'impresa ha da essere dimostrabile attraverso *l'intera* struttura dell'uomo. Tutte le particolari capacità umane vanno rapportate alla questione di come possa essere vitale un essere cosí "mostruoso," ciò che equivale a stabilire il buon diritto della problematica biologica. Una considerazione biologica

dell'uomo non consiste dunque nel paragonare la sua *physis* con quella dello scimpanzé, bensí nel rispondere a questa domanda: in quale modo è vitale quest'essere incomparabile, per essenza, con qualsivoglia animale?

Infatti, già l'apertura al mondo, se vista in questa prospettiva, è in linea di principio un *onere* (*Belastung*). L'uomo è soggetto a una *profusione di stimoli* assolutamente estranea alla natura animale, è soggetto alla piena "senza scopo" di impressioni che lo raggiungono e che egli deve in qualche modo padroneggiare. Non gli sta di fronte un ambiente in cui i significati siano articolati e istintualmente ovvi, ma un mondo – ossia, in termini negativi, un *campo di sorprese*, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti. Già qui si prospetta un compito di grande rilievo fisico e vitale: l'uomo deve *trovare a se stesso degli esoneri* (*Entlastungen*) con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita.*

Comincia a questo punto il compito scientifico piú impegnativo che questo libro si pone. Nello schema complessivo da noi abbozzato abbiamo potuto orientarci attenendoci ancora, in questo o quel caso, come si è visto, ad autori che ci hanno preceduto; nessuno sinora ha però fornito la prova della validità di questo schema sin nei singoli particolari dei concreti nessi funzionali umani. E questo perché non è stato riconosciuto il *principio dell'esonero* (*Entlastungsprinzip*) che compare nella frase dianzi sottolineata e sulla quale richiamiamo l'attenzione. Questo principio è la chiave per comprendere la *legge strutturale* che regge tutte le prestazioni umane, assunto alla cui dimostrazione dedicheremo la seconda e la terza parte del libro. Incominciamo sin d'ora ad affrontare le molteplici connessioni che vi si collegano. La concezione fondamentale è che tutte quante le "carenze" della costituzione umana, le quali in condizioni naturali, per cosí dire animali, rappresentano un onere estremo per la sua vitalità, sono trasformate dall'uomo, con l'attività su se stesso e con l'azione, in strumenti appunto della sua esistenza; su di esse si fondano in ultima analisi la determinazione dell'uomo all'azione e il suo particolare, incomparabile posto nel mondo.

Gli atti con i quali l'uomo assolve al compito di render possibile la sua vita vanno quindi considerati sempre da due versanti: da un lato si tratta di atti *produttivi*, grazie a cui egli ovvia agli svantaggi rappresentati dalle sue carenze – cioè di esoneri, di agevolazioni –, dall'altro di strumenti che l'uomo attinge in se stesso per dirigere la sua vita, e che rispetto all'animale sono interamente di nuovo genere.

In tutte le azioni dell'uomo accade una duplice cosa: per un verso egli padroneggia attivamente la realtà che lo circonda *trasformandola* in ciò che

è utile alla sua vita, perché non esistono al di fuori di lui condizioni naturali d'esistenza spontaneamente adeguate ovvero perché le inadeguate condizioni di vita naturali gli riescono insopportabili; per un altro verso, egli compulsa in se stesso una gerarchia complicatissima di prestazioni, "fissa" dentro di sé un ordine strutturale di capacità, ordine che gli inerisce unicamente secondo il possibile, e che egli deve costituire traendolo da se stesso, attivamente, anche affrontando interiori contrarietà. In altri termini, l'insieme delle capacità umane, dalle piú elementari alle piú alte, è dall'uomo sviluppato, nello scontro e incontro con il mondo, soltanto *grazie alla sua autonoma attività*, sí da sfociare in un sistema di controllo e di subordinazione di prestazioni con le quali solo dopo lungo tempo è raggiunta la reale capacità vitale.

Vogliamo chiarire in anticipo in alcuni punti chiave questo processo che seguiremo partitamente nei capitoli successivi.

In conseguenza del suo primitivismo organico, e della sua carenza strumentale, l'uomo è incapace di vivere in ambiti realmente naturali e originari. Deve dunque surrogare i mezzi di cui organicamente difetta, e lo fa trasformando attivamente il mondo in qualcosa di utile alla sua vita. Si deve "preparare" le armi difensive e offensive che mancano al suo organismo, e analogamente il nutrimento che la natura non gli mette affatto a disposizione, al quale scopo deve fare esperienze concrete e sviluppare oggettive e adeguate tecniche di elaborazione. Deve provvedere per proteggersi dalle intemperie, alimentare e crescere i suoi figli, che permangono inetti per un tempo enormemente lungo, e già per questa necessità elementare ha bisogno della collaborazione e quindi dell'accordo. Per essere in grado d'esistere, l'uomo è costruito in vista di una trasformazione e di un dominio della natura, e perciò anche in vista della possibilità di *esperire* il mondo: egli è un essere che agisce, poiché non è specializzato e dunque difetta dell'ambiente a lui consono per natura. L'insieme della natura da lui trasformata con il proprio lavoro in tutto ciò che riesca utile alla propria vita dicesi *cultura*, e il mondo della cultura è il mondo umano. Per lui non si dà possibilità d'esistenza nella natura immodificata, non "addomesticata," e non esiste "uomo allo stato di natura" in senso stretto: non esiste cioè società umana che non conosca armi, il fuoco, il nutrimento frutto di preparazione e di artificio, abitazioni e forme di cooperazione "costruite." La cultura è pertanto la "seconda natura" - vale a dire: la natura umana, dall'uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura "innaturale" è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso "innaturale," costruito cioè in contrapposizione all'animale. *Proprio nel luogo* in cui per l'animale c'è l'"ambiente," sorge quindi, nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui

dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la "seconda natura" da lui stesso creata. È questo del resto il motivo se a differenza di quasi tutte le specie animali l'uomo non ha spazi vitali geograficamente naturali e intrasgressibili. Quasi ogni specie animale è adattata a un suo "milieu" climaticamente, ecologicamente, eccetera costante; solo l'uomo è capace di vivere in ogni punto della Terra, al polo e all'equatore, sull'acqua e sulla terraferma, nelle foreste e nelle paludi, sulle montagne e nelle steppe. È capace di viverci quando può produrvi le possibilità di crearsi una seconda natura, nella quale, e non nella "natura," egli esiste.

L'ambito culturale dell'uomo, cioè di ogni gruppo o comunità particolare, ha dunque in sé le condizioni della sua esistenza fisica, a cominciare dalle armi e dagli attrezzi agricoli che sono prerogativa di qualsiasi indigeno. Nel caso degli animali, invece, appunto queste condizioni sono contenute nel rispettivo ambiente al quale essi sono adattati. La distinzione tra "uomo civile" e "uomo allo stato di natura" è una distinzione equivoca. Nessuna popolazione umana, nei luoghi selvaggi, vive dei luoghi selvaggi semplicemente, ognuna possiede tecniche venatorie, armi, il fuoco e utensili. Analogamente non condividiamo la nota distinzione tra cultura (*Kultur*) e civiltà = civilizzazione (*Zivilisation*), che oltretutto non sarebbe formulabile in quasi nessuna lingua colta. Intendiamo per cultura: l'insieme delle condizioni naturali padroneggiate, modificate e utilizzate dall'uomo con la sua attività, il suo lavoro, incluse le abilità e le arti piú condizionate, *esonerate*, che divengono possibili solo su quella base.

Ciò posto, soffermiamoci sopra uno degli aspetti piú importanti del principio che abbiamo menzionato: l'"apertura al mondo," il trovarsi esposti (situazione che gli animali non conoscono) a un flusso enorme, e di quasi nessuna rispondenza organica, di impressioni percettive, il quale, se dapprima costituisce un onere, rappresenta anche la condizione per poter condurre esistenza umana, qualora, si badi bene, tale apertura al mondo sia direttamente, attivamente padroneggiata. La ricchezza e la molteplicità del mondo accessibile all'uomo e che a lui affluisce celano anche, in questo o quel punto, l'opportunità di esperienze inattese e affatto imprevedibili, che è possibile trasformare in un aiuto nella lotta per la vita, in un passo avanti nella conservazione della vita. Ovvero, in diverse parole: l'apertura dell'uomo al mondo è tanto illimitata e inselezionata nella sua molteplicità, appunto perché l'uomo, nel caos delle circostanze, *tra tutte le condizioni* deve rinvenire anche quelle da cui possa

trarre un ausilio, uno strumento, un'esperienza utilizzabili, se in generale deve poter esistere. Tale onere diretto dovrà dunque esser reso produttivo ai fini delle possibilità di esistenza. Seguiremo con precisione e nei particolari in qual modo il padroneggiamento della profusione delle impressioni sia sempre, nel contempo, un esonero, un'*agevolazione* attivamente e autonomamente attuata; sia per cosí dire una riduzione del contatto immediato con il mondo; e vedremo anche come, tuttavia, e proprio per questo, l'uomo si orienti, dia ordine alle impressioni che riceve, se le renda intelligibili e soprattutto le *assuma in prima persona.*

Ci stiamo qui addentrando in un campo sinora poco esplorato, sicché si rende opportuna un'introduzione che in certo modo prepari e orienti il lettore.

È da osservare in primo luogo: il mondo percettivo che alzando gli occhi vediamo intorno a noi è interamente il *risultato* dell'attività peculiare dell'uomo. Già sotto il mero profilo ottico, esso è, in altissimo grado, simbolico, cioè un campo di *allusioni ad esperienze,* che ci simboleggiano la natura costitutiva e l'utilizzabilità degli oggetti. L'esposizione a un profluvio di impressioni non delimitato dall'opportunità biologica pone l'uomo – già nella primissima infanzia – dinanzi al compito di padroneggiarlo, di esonerarsene, di passare cioè a un intervento attivo nei rispetti del mondo che invade i suoi sensi; quest'intervento consiste in attività *comunicative,* di maneggio, dischiudenti l'esperienza e *esaurienti, senza che ciò rivesta un valore di diretto appagamento.* Il mondo è dunque "percorso" in movimenti e azioni comunicativi, non dettati da bisogni (essi stessi "esonerati"), la sua aperta profusione è acquisita all'esperienza, "riconosciuta" e accantonata; e questo processo, che riempie di sé la maggior parte dell'infanzia, ha come *risultato* il mondo percettivo che ci è dato. Questo è un insieme di cose "lasciate lí," potenzialmente note e scorte panoramicamente in meri accenni, cose *di virtuale disponibilità*; e la semplice, superficiale impressione ottica ci fornisce simboli che ci indicano il valore d'uso e le qualità di maneggio delle cose (forma, pesantezza, struttura (*Textur*), durezza, peso, eccetera). L'intima cooperazione dell'occhio con la mano e con i movimenti comunicativi di maneggio sfocia nel risultato per cui solo l'occhio, organo guida, coglie nell'insieme un mondo di molteplici simboli di fattispecie accantonate, scontate, ma ogni volta disponibili. In quanto in ciò si configura una separazione e un controllo reciproci delle prestazioni umane, poiché la mano e i movimenti del corpo si ritraggono a poco a poco dal compito di perseguire un'esperiente attività di maneggio e si rendono liberi per altri compiti, cioè per il lavoro programmato, mentre l'occhio soltanto è abilitato a mere "prove d'esperienza," le leggi che sottendono la costruzione e l'esonero delle prestazioni

umane si manifestano ancora una volta in sede di considerazione interna. Entra qui in gioco una molteplicità di funzioni: dei sensi vicini e lontani, che in parte si controllano a vicenda, del linguaggio, del pensiero, dei fantasmi e di complessissimi bisogni "dislocati," cioè orientati su situazioni puramente possibili, non percepite, che nel complesso possiedono la proprietà di poter interreagire, con le piú varie possibilità di controllo e subordinazione reciproci, sino alle prestazioni piú libere e piú disponibili, dotate di un carattere sempre piuttosto alto di variabilità.

4. *Prosecuzione della medesima riflessione*

L'apertura dell'uomo al mondo si rivela opportuna in quanto produce un campo davvero infinito di fattispecie reali e possibili, un campo di scoperte, la molteplicità del quale è cosí grande, che in ogni caso l'uomo vi rinviene alcuni strumenti che può utilizzare per indurre modificazioni favorevoli alla sua vita, surrogando cosí in qualche modo la carenza della sua dotazione organica. Ma se l'originario onere può esser messo a partito e volto a qualcosa di fruttuoso, l'uomo lo deve esclusivamente alla sua propria attività.

La quale consiste, in termini generali, in quei "movimenti" che occupano l'età infantile e nei quali a poco a poco sono esperite le cose visibili all'intorno: le cose sono viste, tastate, spostate, trattate in una serie di comunicativi movimenti di maneggio, su cui indagheremo con precisione. Il risultato di questi processi, nei quali movimenti di ogni genere, in particolare delle mani, cooperano con tutti i sensi, con l'occhio in particolare, è un'"elaborazione" del mondo circostante, e precisamente nel senso della disponibilità e dell'esaurimento: le cose sono maneggiate una dopo l'altra e accantonate, ma inavvertitamente arricchite, nel corso di questi procedimenti, di un alto grado di simbolicità. Ciò fa sí che, alla fine, il solo occhio, un organo che funziona senza fatica, le coglie nel loro insieme e in esse da ultimo *vede simultaneamente* valori d'uso e di maneggio, che in precedenza erano esperiti in un faticoso lavoro diretto. Il compito dell'orientamento, che si delinea con il profluvio di stimoli che raggiungono l'uomo, trova soluzione nel fatto che egli le cose al tempo stesso le *riceve in mano,* ma anche di nuovo le "lascia stare," e le esaurisce, sino a che, alla fine, l'irrazionale e stupefacente profusione delle impressioni non è *ridotta* a delle serie di centri (cose) facilmente dominabili con lo sguardo, ciascuno dei quali contiene una quantità di agevoli *allusioni* a possibili successioni di maneggi, a modificazioni in esso sviluppabili, sino a che non

è ridotta a una scontata disponibilità. Cosí descritta, la *prestazione esonerante* di questi processi, l'utilizzazione cioè dell'onere al servizio della vita, appare chiara. L'uomo può guardare "tranquillizzato" intorno a sé, dominando una cerchia di allusioni ottiche ad alto e raffinato contenuto simbolico, allusioni a successioni di cose e a circostanze disponibili: ma egli deve questo alla sua *propria attività*, ai faticosi processi di un'attiva e diretta acquisizione d'esperienza. È ben chiaro: soltanto un essere *non* adattato a processi determinati e tipici è necessitato a tanto, un essere cioè "non specializzato." Ma, anche, soltanto un essere siffato è ancorato alla sua propria attività, solo esso si vede in ultima analisi posto di fronte a un diluvio d'impressioni, nel quale deve orientarsi. Questo orientarsi non può che significare: ridurre quel profluvio a determinati e densi centri, "prenderli in mano" e esonerarsi dalla pressione delle impressioni immediate. Mentre l'animale si trova ogni volta irretito direttamente nel campo di stimoli rappresentato dalla situazione contingente, l'uomo invece può ritrarsene, prender le distanze con l'attività sua propria.

Connessa in modo diretto con il compito d'orientamento or ora descritto è un'altra serie di compiti che si pongono con l'incompiutezza dell'apparato motorio infantile. Com'è noto, a poche ore o a pochi giorni dalla nascita, gli animali padroneggiano la gamma motoria propria della specie, gamma che dopo di allora deve considerarsi conclusa. I movimenti umani sono invece caratterizzati da una quasi inimmaginabile possibile varietà, da una ricchezza di combinazioni, di cui non si riesce a farsi un'idea approssimativa neppur pensando alla quantità di forme motorie controllate con la precisione richiesta da ogni singolo mestiere, per non dire della complessità implicita in un intero sistema industriale. I movimenti umani sono dunque movimenti straordinariamente "plastici," cioè regolati su coordinazioni controllate e illimitatamente variabili; ogni nuova combinazione di movimenti è autocontrollata, vale a dire costruita in base a un piano piú o meno cosciente di coordinazione: si pensi alle difficili riconversioni motorie che si richiedono nell'apprendimento di un nuovo sport. È strano, ma questa eccezionale dovizia di possibilità motorie (artisti di circo, sportivi, tutte le tecniche di lavoro, la cui varietà è infinita), e oltretutto di combinazioni motorie volontarie, quasi mai è stata vista in contrapposizione alla monotonia delle forme motorie animali.

Se ci domandiamo perché mai l'uomo disponga di una tale molteplicità di forme motorie, la risposta, anche qui, non può essere che la *non specializzazione* della sua gamma motoria. La plasticità illimitata dei movimenti e delle forme d'azione umani si può dunque intendere solo a partire dall'altrettanto illimitata profusione di fatti davanti ai quali un essere aperto al mondo viene a trovarsi, e nei quali ora deve essere capa-

ce di utilizzare e impiegare *qualsivoglia* movimento e forma d'azione.

L'incompiutezza, che dura per anni, dell'apparato motorio infantile, se la riguardiamo dal versante dell'animale è a sua volta un onere. Essa costituisce un *compito*, il compito cioè di sviluppare le proprie possibilità motorie enucleandole attraverso un proprio sforzo, in un faticoso apprendimento intessuto di insuccessi, impulsi contrari, autosuperamenti. L'incompiutezza delle capacità motorie umane costituisce una differenza qualitativa rispetto ai movimenti animali, il cui "montaggio" avviene sí assai presto, ma per fissarsi nella monotonia della rispondenza allo scopo. Quelli dell'uomo non sono svilluppati poiché contengono una gamma infinita di possibili variazioni, che egli svilupperà nel maneggiare degli oggetti che lo circondano, in modo che ogni esperienza motoria dà spazio a nuove combinazioni dell'*immaginazione motoria*, sí che egli, alla fine, dispone di una quantità sempre ulteriormente arricchibile di capacità motorie variabili a piacere; in tale gamma ricorrono fenomeni di sovraordinazione, direzione, combinazione, riconversione e controllo. Rispetto a quella animale, questa gamma motoria possiede due altre caratteristiche, che sono decisive per la sua comprensione.

1. È suscettibile di sviluppo solo nel *medesimo* maneggio che in precedenza abbiamo descritto dall'altro versante. I movimenti esperienti, nella sfera aperta e indeterminata in cui l'uomo deve orientarsi, sono al tempo stesso – se visti dall'interno – soluzioni di quel compito che consiste nell'attingere dall'incompiutezza una finezza e una latitudine di capacità motorie pari alla ricchezza illimitata delle circostanze oggettive. Un essere dalle condizioni d'esistenza cosí innaturali ha bisogno di movimenti che, in qualsivoglia comportamento concreto, debbono essere variabili da qualsiasi punto di vista, poiché si tratta di ricavare dall'imprevisto una trasformazione che serva alla vita. A tale scopo si rendono necessarie delle *variazioni motorie controllate*, l'addestramento nelle quali – che dissolve un'iniziale incompiutezza – avviene nelle stesse azioni in cui l'uomo si orienta. Queste due prestazioni si possono descrivere come segue: quel che è inizialmente dato è un essere sommerso senza riparo dagli stimoli e incapace di muoversi (!). Tale duplice onere è a questo punto trasformato nel fondamento di una conservazione della vita e di una condotta di vita lontane dalla dimensione animale; il mondo, cioè, è padroneggiato per mezzo di azioni comunicative "disinteressate" (*begierdefrei*), classificato da cima a fondo; la sua illimitata ricchezza è fatta oggetto d'esperienza (è "riconosciuta"): e questo perché solo da un mondo divenuto dominabile e panoramicamente decifrabile possono venire sollecitazioni a intraprendere quelle trasformazioni che aiutano un essere organicamente sprovveduto a campare il giorno successivo. In questi processi è direttamente sviluppata,

dall'iniziale precarietà motoria, la dovizia di azioni adeguate, controllate e variabili, e precisamente, sin dall'inizio, come acquisizione faticosa delle capacità di cui ha bisogno un essere siffatto per essere pari alla imprevedibile profusione e variabilità delle circostanze. Dal punto di vista filosofico è assai importante porre in luce la *radice comune della conoscenza e dell'azione*, poiché l'orientarsi nel mondo e la condotta dell'agire sono le prime leggi portanti della vita umana. L'incompiutezza ha il significato di un autoesperirsi delle capacità motorie, e questo a sua volta significa uno stimolo a strutturare ulteriormente la varietà potenzialmente infinita.

2. A queste prestazioni inerisce necessariamente, con tutta evidenza, un alto grado di *sensibilità oggettuale* ma anche di *autosensibilità* dei movimenti di cui consistono le azioni umane. Il sistema motorio dell'uomo è, in ogni sua fase, *suscettibile di registrazione tattile* (*tastempfindlich*) e in ciascuna delle sue attuazioni è *visto* simultaneamente ai mutamenti che attivamente induce nelle cose. Come vedremo, è d'importanza davvero straordinaria che tutti i movimenti siano riavvertiti attraverso sensazioni visive e tattili, cosí che non solo entrano in rapporto con le nuove impressioni delle cose che si sviluppano nel loro maneggio, ma persino possono reagire *a se stessi*, vicendevolmente, eccetera. È questa, come si vedrà, una condizione di sviluppo dell'*immaginazione motoria*, e in generale v'è da osservare che tutte le prestazioni sensomotorie sono *autoavvertite*, il che però significa che sono suscettibili di reagire e di entrare in rapporto con se stesse e tra di loro. Ed è qui il presupposto del formarsi di un "mondo interiore," vale a dire di fantasmi di maneggi e di movimenti, di rappresentazioni di successi, di attese di impressioni, i quali tutti possono essere sviluppati e strutturati *indipendentemente dal dato di fatto della situazione reale*: un grado di esonero altissimo, anche se non certo l'ultimo. Con la capacità dell'uomo di stare a guardare i suoi movimenti e di riesperirli in vissuti tattili e visivi sono da porre in relazione anche la sua stazione eretta, la molteplicità degli assi percettivi e la glabrezza, grazie alla quale l'intero corpo è una superficie sensibile. In poche parole: l'esistenza di un essere non specializzato e perciò aperto al mondo è basata sull'azione, sulla pratica, previdente trasformazione delle cose in rapporto a dei *mezzi*. L'appropriazione della realtà che illimitatamente affluisce ai sensi dell'uomo e il formarsi di una capacità d'azione che può variare senza limiti avvengono attivamente in comunicativi processi di maneggio e d'esperienza, non istintuali (cioè esonerati, vedi sotto), che non sono documentabili in nessun animale; avvengono, soprattutto, nella cooperazione della mano, dell'occhio e del tatto. I movimenti della mano e del braccio (in primo luogo), i cui rapporti con l'atteggiarsi delle cose restano sempre visibili, costituiscono esperienze motorie e variazionali amplissime, che in pari tempo si configurano nella direzione del futuro come immaginazione motoria, come fantasmi di successi e di aspettative (vedi la Parte seconda).

Lo svizzero Adolf Portmann in una serie di ricerche di grande importanza (*Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung* [L'ontogenesi umana come problema dell'indagine sull'evoluzione], Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft, 1945; *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* [Frammenti biologici per una teoria dell'uomo], 1951[2]; *Zoologie und das neue Bild des Menschen* [La zoologia e la nuova immagine dell'uomo], 1960[4]) ha dato della posizione particolare dell'uomo una formulazione in termini ontogenetici. I mammiferi inferiori, come molti insettivori, roditori e, tra i carnivori, i mustelidi, vengono al mondo dopo breve gestazione e in nidiate numerose; sono "nidicoli," inetti e nudi e i loro organi di senso sono ancora "chiusi." Nei mammiferi superiori, ungulati, foche, balene, scimmie e proscimmie, è invece necessario un lavoro di differenziazione molto maggiore perché si formi un organo centrale che in qualche misura corrisponda nelle sue funzioni allo stadio maturo. In questi animali il numero dei piccoli è estremamente limitato, per lo piú a uno o due, e piú lunga è la gestazione, durante la quale l'embrione attraversa una fase, funzionalmente incongrua, di chiusura delle palpebre, dell'udito, eccetera, fase che è superata già prima della nascita. I piccoli dunque attraversano nel ventre materno uno stadio che corrisponde a quello di un nidicolo alla nascita, cosí che la loro configurazione appena venuti al mondo assomiglia già ampiamente alla forma matura, ed essi dispongono dei movimenti e degli strumenti di comunicazione tipici della specie: si tratta cioè di "nidifughi secondari."

L'ontogenesi umana occupa invece una posizione affatto particolare fra i vertebrati. Alla nascita, il cervello dell'uomo pesa circa tre volte quello degli antropoidi neonati, e corrispondentemente maggiore è il peso complessivo (sui 3200 g, rispetto ai 1500 dell'orango). La stazione eretta propria della specie e i rudimenti della comunicazione (parole) altrettanto tipica della specie, l'uomo le conquista solo a un anno circa dalla nascita. "Dopo un anno l'uomo raggiunge il grado di formazione che un autentico mammifero corrispondente alla sua specie dovrebbe realizzare all'epoca della nascita. Se dunque questo stadio si formasse nel caso dell'uomo al modo dei mammiferi, la gravidanza umana dovrebbe essere di un anno piú lunga di quanto non sia in realtà; dovrebbe essere pressappoco di ventun mesi" (*Biologische Fragmente*, cit., p. 45). Il neonato è pertanto una sorta di "fisiologico" parto prematuro, cioè normalizzato, ovvero un "nidicolo secondario," l'"unico caso di questa categoria tra i vertebrati." La forte

crescita in lunghezza e in volume, che avviene appunto nel primo anno di vita, ha un carattere fetale, come è stato da tempo riconosciuto (Lange, 1903; Scammon, 1922, notizie tratte da Portmann, *op. cit.*, p. 47). Questa "primavera extrauterina" è d'importanza fondamentale: vi si combinano processi di maturazione, che di per sé potrebbero aver luogo anche nel seno materno, con i vissuti che affluiscono da innumerevoli fonti di stimolo, nell'elaborazione dei quali proseguono per parte loro i processi di maturazione, come l'acquisizione della stazione eretta, degli strumenti motori e linguistici. "Anziché nelle condizioni valide per la generalità dei mammiferi, offerte dal corpo materno, nel caso dell'uomo i processi conformi alle leggi di natura si svolgono durante il primo anno di vita con presupposti che non conoscono l'uguale" (*op. cit.*, p. 79), ossia "è proprio dell'uomo il vivere fuori del corpo materno le fasi decisive del costituirsi del suo comportamento e della formazione del suo corpo in una fitta interazione di accadimenti psichici e somatici" (p. 81). La posizione particolare dell'ontogenesi umana con le sue evidenti particolarità morfologiche (ingente peso complessivo e del cervello, apertura dei sensi, che si accompagna all'incompiutezza dell'apparato motorio, sviluppo vistosamente tardo delle proporzioni somatiche proprie della forma adulta) non può dunque esser compresa se non in rapporto all'"atteggiamento d'apertura al mondo della forma matura," al quale a sua volta corrisponde "il precoce contatto, che è solo dell'uomo, con la molteplicità del mondo" (p. 80). Ovvero, l'intero modo di esistere e le complessive leggi di comportamento della forma matura, che descriveremo in questo libro, nell'embriologia umana sono per cosí dire "calcolati in anticipo," cosí che "una serie di proprietà ontogenetiche, come la durata della gravidanza, il precoce sviluppo volumetrico del nostro corpo, il grado di formazione alla nascita, possono essere compresi nel loro senso soltanto in connessione con il modo come si costituisce il nostro comportamento sociale" (p. 12). Per bene intendere questo fatto stupefacente torna utile un paragone con la situazione del nidicolo negli uccelli superiori. Come Portmann ha mostrato (*Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung*, cit., p. 2), nel caso di tali uccelli, a causa del maggior lavoro di differenziazione richiesto dalla formazione dell'organo nervoso centrale, si rende necessario un periodo piuttosto lungo di dipendenza, che è compensato dal coinvolgimento degli adulti nel corso dello sviluppo. "L'uccello adulto diventa funzione parziale imprescindibile dell'intera ontogenesi," e il "combinarsi" di uccelli adulti e giovani e in particolare, naturalmente, anche dei loro istinti coordinati (dell'imbeccamento da un lato, dello spalancare il becco dall'altro) rientra nelle leggi dell'ontogenesi del nidicolo. Se con Portmann concepiamo l'uomo come "nidicolo secondario,"

dobbiamo dire che non solo le cure della madre, ma anche il contatto comunicativo di altre persone, anzi l'aperto, indeterminato effetto di stimolo rappresentato dall'ambiente circostante diventano "funzioni parziali imprescindibili dell'intera ontogenesi"!

5. *Azione e linguaggio*

Dobbiamo, a questo punto, delineare gradualmente i contorni di un'immagine dalla quale emerga la particolarità della costituzione umana sulla base delle sue prestazioni. Queste prestazioni le abbiamo caratterizzate sin dall'inizio. Consistono nel compito, attivamente risolto, di orientarsi nel mondo, in maniera che questo divenga disponibile e a portata di mano. Si tratta di una produttiva prestazione esonerante, che consente all'uomo di spezzare il cerchio dell'*immediatezza*, nel quale l'animale resta invece prigioniero con le sue dirette suggestioni sensorie e reazioni subitanee; grazie ad essa l'uomo crea attorno a sé uno "spazio vuoto," lo spazio di un mondo panoramicamente dominabile, allusivo, accantonato e disponibile. Egli si costruisce questo mondo attuando movimenti esperienti nei quali, senza che sussistano pressione e soddisfacimento di pulsioni – "ludicamente" –, le cose vengono esperite, dischiuse nella comunicazione e riposte, sinché alla fine quel che il solo occhio domina è un mondo classificato, neutralizzato. Congiuntamente, dall'iniziale incompiutezza, e in processi faticosi e autoesperiti ma che proprio per questo trovano occasione di variazione ulteriore, l'uomo viene sviluppando una capacità di agire, la cui controllata varietà è all'altezza della varietà del mondo. Sin dall'inizio questi movimenti sono elaborati autonomamente, se ne acquisisce la disponibilità esercitando controlli, superando inibizioni e imparando a governarli; cosí che, nell'uomo, si accumula una grande riserva di capacità variabili, che possono essere impiegate dovunque egli scorga una possibilità vantaggiosa. In lui, una reazione di risposta non scatta automaticamente, ad ogni impressione improvvisa, al modo come, nell'animale, uno stimolo estraneo al suo ambiente innesca il meccanismo della fuga. Nell'uomo, i *punti di contatto con la situazione* contingente sono regrediti, sul piano sensomotorio, a un minimo e, si badi, in forza di una sua autonoma prestazione.

In precisa connessione con questo sviluppo, e intimamente intrecciato in questi processi, nasce il *linguaggio*. Esso scaturisce da parecchie radici, che anzitutto è possibile osservare l'una indipendentemente dall'altra. Ce ne occuperemo estesamente nella Parte seconda del libro, per ora le

trascureremo. Ma, già qui, possiamo rilevare una cosa: l'atteggiamento comunicativo, la prestazione "allusiva" o simbolica, l'autoattività autoavvertita, sensorialmente riflessa e infine il ridotto, esonerato contatto con il mondo sono sí portati chiaramente, nel linguaggio, a un perfezionamento altissimo, ma non sono affatto propri del linguaggio soltanto; come abbiamo detto, essi sono già contrassegni dell'agevolantesi vitalità umana in generale, sono già caratteri del comportamento *prelinguistico*.

Se riuscisse questa dimostrazione – e la addurrò comunque – si potrebbe indicare che la legge strutturale del comportamento sensomotorio umano *prosegue nel linguaggio*; e che è questo comportamento, infine, a rendere comprensibile la peculiarità dell'umana intelligenza. In altri termini: dalla costituzione morfologica dell'uomo discendono i compiti dianzi discussi dell'autonoma rielaborazione degli oneri elementari a strumenti della conservazione dell'esistenza e del prolungamento della vita. A ciò ineriebbero un mondo percettivo dall'uomo costruito con la propria attività e reso panoramicamente dominabile; un orientamento in esso, nel quale, in pari tempo, le cose si rendessero disponibili, e l'organizzazione di una capacità d'azione adattabile in un grado indeterminatamente elevato. La *direzione* di questi processi sensomotori è chiarissimamente assunta e portata a compimento dal linguaggio; e questo significa aver trovato la transizione al "pensare". Il nostro progetto antropologico si differenzia, dunque, da tutti quelli che l'hanno preceduto per il fatto che, all'insegna dell'idea del *costituirsi* delle prestazioni, una concezione autenticamente bio-antropologica, gli è consentito di rinvenire un piano sul quale la transizione dal "fisico" allo "psichico" è continuamente *attuata*, potendo perciò essere riattuata e *compresa*. Sotto l'onere di un compito vitale ineludibile si sviluppa una gerarchia di prestazioni, nelle quali è dimostrabile l'operare di una *medesima legge*.

Per mostrare come il linguaggio sia la prosecuzione delle leggi operative che sono venute in luce sinora, procediamo alle semplici riflessioni che seguono:

Già negli animali esiste la capacità dell'*intenzione*, "fenomeno originario" e quindi non ulteriormente analizzabile, la capacità cioè di un attivo dirigersi, attraverso un "segnale" percepibile, su una totalità che in esso si manifesta. In particolare, il costituirsi di un "riflesso condizionato" significa che nella percezione è avvenuta una ristrutturazione della situazione complessiva, tale che un incisivo segnale iniziale trova conferma nel comportamento attraverso l'intero sviluppo della situazione stessa. I *simboli*, invece, sono sviluppati per loro essenza nel rapporto di comunicazione. I simboli del mondo illimitatamente aperto nel quale l'uomo si trova sono stati stabiliti dallo stesso suo attivo rapporto con esso. Se per far

pensare ad esempio a un oggetto pesante, metallico e rotondo, sono *sufficienti* le sue parti anteriori, le ombre e le luci riflesse, in questa simbolica altamente concentrata trova compendio una lunga serie di esperienze, di maneggi e di apprendimenti concernenti quell'oggetto. La simbolicità delle cose attorno a noi, posta in essere dall'*autoattività*, costituisce per noi un mondo di rinvii e di allusioni, di virtuale *disponibilità*, anche quando agiscano automatici processi di psicologia della forma. Infatti, le leggi gestaltiche della percezione, nella loro tendenza alla visione panoramica, all'articolazione, alla costituzione di centri di gravità e alla trasponibilità delle forme, si basano su possibili "dislocazioni" e "interferenze." Questi processi concernono contemporaneamente quel costituirsi delle cose in simboli, che viene aumentando nel corso delle nostre attività di maneggio di esse e che ha la sua conclusione nel delinearsi di un mondo allusivo e di virtuale disponibilità.

Un *movimento fonetico* possiede, in analogia al movimento tattile, la straordinaria proprietà nel contempo di essere movimento *e* di essere riavvertito, con la precisazione che l'esito sensoriale di un movimento fonetico rientra nell'ambito di un *senso lontano*, cioè dell'udito. Per prima cosa, un suono va considerato, semplicemente, come movimento e appartiene alla classe dei movimenti riavvertiti; questi hanno nell'uomo un ruolo straordinario, poiché in primo luogo rendono possibili esperienze motorie, dunque intensificazioni autodirette e autocontrollate delle prestazioni.

All'interno dei movimenti comunicativi, sensori e di maneggio delle cose nascono dunque, da parecchie radici, anche "movimenti fonetici," la cui parte *udita* è vissuta come sensazione, perciò assolutamente come *mondo esterno*: il movimento dell'articolazione risuona dal mondo di nuovo nell'orecchio. Non appena, lungo varie vie di cui parleremo in seguito, *proprio questi* movimenti sono impegnati come movimenti di comunicazione nei confronti delle cose viste, è possibile dirigersi su una cosa – intenzionarla – in un movimento specifico particolarmente libero e facile, *e* contemporaneamente e nello stesso atto avvertirla, ovvero "percepirla." Tale particolarissima capacità è già un grado altissimo di esonero, di un esonero preparato da gran tempo, e proprio questa intenzione di dirigersi comunicativamente in atti fonetici sulle cose è la base vitale del pensiero.

Nel linguaggio si tratta, dunque, di far ancora una volta accadere, per dir cosí, in maniera concentrata, la comunicazione sensomotoria di cui sopra (che analizzeremo nei particolari nella Parte seconda del libro) all'interno di una sfera illimitata, comunicazione che si risolve nell'attiva costruzione di simboli condensati *e* nella loro disponibilità ad ogni istante (o nella disponibilità delle fattispecie in essi alluse). L'"intenzionare," in

quanto si profili nella forma di movimenti fonetici, crea immediatamente, già esso stesso, il simbolo, il suono udito, che riceve sulla base della cosa con la quale è in rapporto – e pertanto, in pari tempo, avverte se stesso e percepisce la cosa. Questo tipo di comunicazione è creativo in alto grado, poiché *accresce* effettivamente l'entità realmente avvertibile del mondo, ed è quello che implica minor fatica, il piú esonerato. La profusione avvertibile del mondo, appunto perché attivamente accresciuta, è anche di nuovo concentrata e condensata in determinatissimi, facili simboli, i quali d'altronde già in se stessi sono delle azioni. È questo il capolavoro della prestazione umana: un massimo di orientamento e di simbolizzazione simultaneo a un poter disporre estremamente facilitato del percepito, il quale, attraverso le parole, è incomparabilmente immesso nell'autoavvertimento dell'attività propria.

Con il processo testé descritto, che sfocia nel linguaggio, il compito dell'antropologia perviene al suo massimo impegno; e, forse, già quanto abbiamo detto sinora ce ne rende avvertiti. Per averne panoramica contezza si ponderino i seguenti punti:

1. Per mezzo di simboli è ora possibile condensare e rendere dominabile nell'insieme la stessa *lontananza* sottratta alla diretta comunicazione motoria. Si dà un'azione organizzatrice, instauratrice di simboli, che ha lo stesso raggio dell'occhio.

2. È ora possibile, di là dai movimenti di maneggio diretti, un comportamento attivo, che *non* modifica concretamente i suoi oggetti, ma li lascia intatti. Concernente l'illimitatamente percepibile, si dà una comunicazione meramente senziente, sensibile solo in se stessa, che *non* produce *modificazioni reali*. È questa, naturalmente, la condizione di ogni comportamento *teorico*, il quale però resta, sempre, un comportamento verso le cose e, nel semplice ribaltamento interno della forma del movimento, può, ad ogni istante, convertirsi in comportamento pratico. Tra la percezione e il trattamento attivo del percepito si apre una fase intermedia di rapporto non modificante con le cose (progettazione).

3. Tutti i movimenti fonetici sono disponibili e riproducibili a piacere. In quanto dunque un'*intenzione* può in essi dirigersi sulle cose, tali *intenzioni* sono possibili *indipendentemente dalla presenza reale* delle cose o situazioni intenzionate in tali simboli. Il simbolo fonetico relativo a una cosa e percepito in base ad essa è staccabile dalla cosa: la rappresenta perciò anche "in absentia." È questo il fondamento di ogni "rappresentare." È quindi possibile dirigersi illimitatamente, *di là* dalla situazione effettivamente data, su fattispecie e su realtà che *non* sono presenti. Come dice in un suo passo Schopenhauer, l'uomo ottiene grazie al linguaggio la visione panoramica (!) del passato e del futuro, come pure dell'assente.

La necessità biologica di questa prestazione per l'essere umano è evidente. Ancorato alla mera situazione dell'adesso, come l'animale, egli sarebbe incapace di vivere. L'uomo deve avere la capacità di far saltare completamente i limiti della situazione, di dirigersi su cose future e assenti e di agire su tale base, cosí come di volgersi in via secondaria da quelle assenti alle presenti impiegandone gli elementi come mezzi di fattispecie *future*. In tal modo l'uomo diviene "Prometeo," essere previdente e attivo a un tempo.

4. Poiché i suoni possono simbolizzare anche azioni e azioni proprie (verbi*), ogni rapporto o coordinazione di movimenti può essere inteso in parole simultaneamente con le fattispecie che vi si intrecciano, cosí come è rappresentabile simbolicamente, senza che la situazione di cui è simbolo sussista, e suscettibile di comunicazione (*Mitteilung*).

5. L'importanza di questo punto nella nostra prospettiva non ha bisogno di essere spiegata, al pari di quest'altro punto che menzioneremo per ultimo: la prestazione del linguaggio nella *comunicazione* delle intenzioni, grazie alla quale l'uomo è addirittura *affrancato dal mondo della propria vissuta esperienza* e diviene capace di agire *in base a quello degli altri*.

Riassumendo: il linguaggio regge e compendia l'intero ordine strutturale della vita sensoria e motoria dell'uomo nella sua incomparabile peculiarità. Nel linguaggio si compie la tendenza all'esonero dalla pressione del qui e ora, dalla reazione al contingente e al casuale. In esso culminano i processi esperienti della comunicazione; l'apertura al mondo è padroneggiata a sufficienza e fruttuosamente, e si rende possibile una serie infinita di progetti d'azione e di piani. È racchiuso in esso ogni intesa fra gli uomini nella comune tendenza all'attività comune, a un mondo comune e a un comune futuro.

6. *Azione e pulsioni*

L'affrancamento che rende possibile l'attività ponderata e previdente, l'esonero dalla pressione del presente immediato, nel quale invece resta irretito l'animale, sono dunque i compiti elementari; l'uomo li padroneggia in prestazioni difficili, in uno scontro e incontro faticoso e di anni con il mondo e con se stesso. Si consideri l'insufficiente dotazione

*Il termine tedesco per verbo, oltre che *Zeitwort*, è *Tätigkeitswort*, qui usato da Gehlen: letteralmente, parola esprimente un'attività. [*N.d.T.*]

dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani. Questa semplice formula si complica alquanto all'inevitabile osservazione che già questo stesso riconoscere è assai condizionato: nel caos del profluvio di stimoli non c'è dapprima proprio nulla da riconoscere, e solo il gradualissimo padroneggiamento di tale caos per mezzo di movimenti di maneggio e sperimentali fa nascere i compendiosi simboli, con i quali può avviarsi ciò che può chiamarsi conoscenza. Ogni volta, l'adesso della percezione è soltanto l'avvio dei processi decisivi, cioè di quelli in cui l'uomo viene elaborandosi alla visione panoramica e al disporre, afferrandolo, di ciò che la situazione precisamente contiene. Il linguaggio, dunque, nasce da questo intero costruirsi di prestazioni e viene impostato al suo interno; vi sono legati un ricordo preciso e una sicura previsione combinatoria, senza la quale non si danno né attività progettata né, naturalmente, alcuna comunicazione e intesa; ed è di nuovo facile vedere, come nell'uomo, il problema della conservazione della vita è posto in modo che mai un singolo può risolverlo per sé. L'animale invece vive nell'adesso, senza dunque problemi: un ordine e un'armonia a lui non perspicui e da lui non influenzabili, studiati sotto il concetto di "biocenosi," provvedono a che i mezzi della conservazione della vita gli si offrano direttamente. La semplice inquietudine motoria sottesa dalla sensazione della fame, ad esempio, lo spinge a movimenti di ricerca e lo fa imbattere, guidato da un fiuto a grande distanza estremamente specializzato, nella preda: l'animale vive con il tempo. L'uomo, che "già la fame futura rende affamato" (Hobbes, *De homine*, X, 3), "non ha tempo": se non predispone il "domani," questo domani non conterrà nulla di cui egli possa vivere. Perciò l'uomo conosce il tempo. Ricordando e prevedendo, gli tocca essere attivo in uno stato di tesa vigilanza.

Nella Parte terza del libro indagheremo su questa questione: come dev'essere costruita la vita di un tale essere per quanto riguarda i suoi bisogni e le sue pulsioni? La risposta, per fornire già qui un abbozzo che serva di orientamento, è assai semplice: è necessario, affinché quest'essere possa vivere, che i suoi bisogni e le sue pulsioni funzionino in direzione dell'azione, della conoscenza e della previsione. Si darebbe una situazione intollerabile se le pulsioni dell'uomo fossero meri "padroneggiamenti dell'adesso," se tendessero soltanto al percepito e si esaurissero nei limiti della situazione attuale; la sua coscienza e il suo agire, invece, lavorano nel futuro, appunto andando oltre il contingente e l'immediato. Piuttosto, i bisogni umani debbono essere oggettivati e resi stabili, costituirsi cioè come interessi di non immediato soddisfacimento (*Ferninteresse*) per cosí dire, su *fattispecie* determinate e sperimentate e in corrispondenti *attività*

particolari. L'istinto della fame deve trascorrere senza netti confini nel bisogno, diciamo cosí, di cercare il nutrimento in un luogo determinato rivelatosi favorevole, e di compiere le necessarie operazioni pratiche. In altri termini: i bisogni di specie elementare, i semplici bisogni minimi di por rimedio alle necessità fisiche debbono poter essere dilatati a bisogni dei mezzi per soddisfarli e dei mezzi di questi mezzi, e perciò diventare interessi *oggettivi* perspicui e resi univoci: i bisogni debbono *concrescere* con le azioni, contenere situazioni univoche e comprendere in sé le attività di maneggio concreto.

Molte particolarità della vita pulsionale umana sono comprensibili a partire di qui. Per prima cosa il fatto che l'uomo ne sia consapevole. Se solo nel caso dell'uomo la natura ha reso cosciente la vita pulsionale e l'ha quindi esposta alla perturbabilità, ciò non può essere avvenuto senza plausibili motivi. La vita pulsionale non può non essere cosciente, non può non contenere e accogliere in sé immagini teleologiche, situazioni adempitive e condizioni oggettive, e non sorreggere inoltre anche le azioni piú indirette: il confine tra i semplici istinti minimi necessari alla conservazione della vita (fame, istinto sessuale, eccetera) e i superiori interessi nelle concrete situazioni oggettive e nelle attività necessarie per il loro durevole e positivo soddisfacimento è necessariamente un confine fluido; se sempre ricorro alla formula: "bisogni e interessi," è perché gli interessi sono i bisogni consapevoli della loro contestualità (*umstandsbewußt*), sono i bisogni stabili e *adeguati all'azione*. Chiaramente si connettono con questo fatto due peculiarità della vita pulsionale umana: l'*inibibilità* e la *differibilità* dei bisogni e degli interessi. L'una e l'altra sono possibili, a loro volta, solo perché bisogni e interessi sono consci. Le azioni istintive che erompano casualmente nell'"adesso" debbono, per principio, poter essere inibite, quando interessi stabili siano necessari alla vita, poiché questi si formano soltanto se l'"adesso" è represso e padroneggiato. Se nel bambino non trovasse inibizione l'istinto di distruzione che in lui è appunto vivace e puntuale, non si darebbe mai, ad esempio, un interesse oggettivo per la qualità delle cose, interesse che è la condizione di ogni adeguata attività. Un bisogno, in quanto cosciente, è altresí inibibile e "aggiornabile," anche la fame. La differibilità dei bisogni è naturalmente necessaria se essi hanno da essere oggettualmente adeguati e consapevoli del loro fine, e corredati di contenuti circostanziati, giacché, mutando le condizioni esterne e profilandosi nuove costellazioni oggettive, il bisogno deve poter variare in sintonia; e questo è possibile solo se esso è per sua essenza cosciente, cioè corredato di fantasmi di specie contenutistica.

In un essere che agisce, la vita pulsionale deve avere dunque una struttura particolarissima: in primo luogo deve essere *orientabile*, cioè

contenere non solo bisogni necessari alla vita ben determinati, bensí anche le condizioni, spesso assai precise, del loro appagamento; e poiché queste condizioni mutano, è necessario che la vita pulsionale varii con esse. Rappresentazioni di contenuti, fantasmi di appagamenti e delle loro leggi oggettive debbono garantire questo orientamento. La dislocabilità riveste pertanto importanza decisiva, e deve estendersi sino al punto che anche alle azioni piú condizionate e circostanziate – come per esempio il prepararsi a fabbricare strumenti – possa inerire un interesse pulsionale, altrimenti esse sarebbero omesse o eseguite in modo incerto e impreciso. La chiave della comprensione della struttura pulsionale umana è pertanto l'*azione*.

La mancanza di istinti nell'uomo, piú volte notata e lamentata, ha sotto questo aspetto un rovescio assai positivo. Stiamo intravedendo sempre meglio un fatto d'importanza grandissima. *Tra* i bisogni elementari e i loro adempimenti esterni, che mutano secondo condizioni imprevedibili e casuali, è inserito l'intero sistema dell'orientamento nel mondo e dell'azione, dunque il mondo intermedio della prassi cosciente e dell'esperienza oggettiva, che si realizza attraverso la mano, l'occhio, il tatto e il linguaggio. È appunto congiunto da vincoli reciproci a questo mondo intermedio, l'intero contesto sociale viene infine a collocarsi tra i bisogni "di prima mano" del singolo e il loro soddisfacimento. È ora questa stessa riduzione degli istinti a demolire, da un lato, il diretto automatismo che, a una sufficiente soglia interna di stimolo, qualora compaia l'evocatore ad essa coordinato, scatena la reazione innata; e, dall'altro, a liberare un nuovo sistema di modi comportamentali *esonerato* dalla pressione dell'istinto. Si tratta di quel sistema, or ora menzionato, nel quale percezioni, linguaggio e figure d'azione non già innati, ma suscettibili d'apprendimento e pertanto variabili possono reagire alle variazioni delle *cose esterne*, alle variazioni del comportamento di *altri uomini* e, cosa di particolare importanza, persino *reciprocamente*. Sussiste, in altre parole, un'ampia indipendenza delle azioni e della coscienza percepiente e pensante dai propri bisogni e pulsioni elementari, ossia la capacità di "disgiungere" i due aspetti, di stabilire tra essi uno "*iato*". Soprattutto, non è possibile descrivere questo comportamento, che per la sua struttura trascende quello animale, in termini di "comportamento appetitivo," se con questa espressione s'intende un comportamento variabile rispetto a una meta stabile, cioè rispetto a una *consummatory action*. A questa concezione del *purposive behaviour*, del comportamento teso a un obiettivo, si attiene invece, sulle orme di Tolman, la psicologia animale. Nell'uomo, all'opposto, è precisamente questo iato a schiudere la straordinaria possibilità di un'*inversione della direzione delle pulsioni*: il nostro comportamento razionale certamente

includerà, ogni giorno, l'"obiettivo" dello spezzare e del mordere, ma al di fuori della quotidianità può prescinderne e produrre uno *stato puramente soggettivo* al di qua dello iato. Cosí avviene nel caso di tutti i popoli primitivi, che posseggono arti per indurre, quasi sempre con sostanze tossiche, stati di ebbrezza e di trance, rapimenti e estasi. Il che, in ogni parte della terra, accade persino collettivamente: si ottengono allora, per esempio con la gozzoviglia, la musica e le danze, stati di esaltazione metaindividuali, stati dunque di ebbrezza di specie sociale che biologicamente sono altrettanto irrazionali quanto le autolesioni e le ascesi che vi si connettono (ascesi come *stimulans*, non come *disciplina* o *sacrificium*). In moltissimi casi gli atti eseguiti, che di solito compaiono come periodiche fasi finali, come *consummatory actions* – mangiare, bere, rapporti sessuali –, si spostano sul piano del comportamento razionale perseguente uno scopo, e dunque sono compiuti come *mezzi* per esprimere "simbolicamente" un contesto umano estatico e puramente interiore. Ciò si può osservare in numerosissimi culti. Questa "inversione della direzione delle pulsioni" palesemente è da intendersi come un accrescimento progressivo della loro padroneggiabilità; anzi, nelle forme superiori di ascesi, come una prosecuzione del processo dell'ominazione.

Ma per prima cosa è nostra intenzione delucidare ancora secondo parecchi aspetti la menzionata indipendenza delle azioni dalle pulsioni, ossia la capacità di disgiungere le une dalle altre e di porre a nudo lo iato che le separa. Il "circuito dell'azione," la cooperazione cioè dell'azione, della percezione, del pensiero, eccetera in rapporto a un dato di fatto da modificare, può, in quanto esonerato, esser reso in ampia misura autonomo e sviluppare autonomamente le sue motivazioni e i suoi scopi. È necessitato a seguire le leggi e le risposte dei fatti, a uniformarvisi, a approfondirle e elaborarle. Tale oggettività del comportamento all'interno dei fatti oggettivamente casuali esige d'altra parte l'inibibilità dei bisogni: è necessario che questi possano essere messi tra parentesi o procrastinati, sí da impedire il cortocircuito perturbatore della scoperta o dell'orientamento, e precisamente allorché questa attività, tutta proiettata a ottemperare le peculiari leggi del rapporto con la cosa, ha da servire *bisogni futuri*. Tale capacità di "tenere presso di sé" le pulsioni, di variare l'oculato comportamento indipendentemente da esse, mette in generale *a nudo un che di "interiore,"* e tale iato è a ben vedere la base vitale del fenomeno psiche. Questo "tenere presso di sé" riveste un'importanza immensa per l'esistenza dell'uomo, e s'impone già nel bambino molto piccolo, poiché la sua immaturità motoria e la sua incapacità di agire, che gli inibiscono totalmente la possibilità di soddisfare i bisogni, comportano che in lui i bisogni siano arginati e gli divengano percepibili.

Se pertanto i bisogni elementari non sono adattati a evocatori stabili e invece il loro rapporto con gli oggetti che li possono appagare è allentato nel modo che abbiamo descritto, è ben comprensibile la necessità di *orientarli* sull'esperienza, di "modellarli" nella loro apertura dapprima informe, ossia di *corredarli di immagini*. L'*inibibilità* della vita pulsionale, la *possibilità di corredarla di immagini* e la sua "procrastinabilità" ovvero *plasticità* sono dunque aspetti del medesimo dato di fatto, e nel linguaggio comune chiamiamo "psiche" innanzitutto lo strato delle pulsioni, dei bisogni consci e degli interessi orientati che si annunziano in immagini e rappresentazioni. Solo in questo iato, bisogni e azioni possono essere orientati continuamente gli uni sulle altre: i primi debbono essere riempiti di contenuti circostanziati, corredati (*bebildert*) di esperienze, permeati di attese orientate, per poter concrescere in armonia con l'estendersi del raggio dell'attività umana nel mondo, il quale è ampliato e "forzato" in permanenza dalla conoscenza e dall'azione. L'uomo, infine, è capace di annettere a un'attività determinata e mediatissima un "interesse oggettivo" altrettanto determinato e addirittura di sentirne il bisogno, mentre nella sua psiche l'immagine e l'impulso alla meta di questa attività sono sospesi e sopravvivono a tutte le modificazioni immediate. E appunto a quella meta si mira.

Occorre dunque riguardare le pulsioni umane in base ai loro compiti nel contesto dell'azione, e allora si scopriranno una serie di caratteristiche connesse intelligentemente tra loro. Su di esse è possibile fare una serie di asserzioni schematiche, a compendio della struttura generale della vita pulsionale dell'uomo; figurano tra queste tutte le leggi particolari su cui dobbiamo indagare:

1. Le pulsioni sono inibibili e possono essere "contenute"; ciò apre lo "iato" tra esse e l'azione.
2. Sono sviluppate soltanto nel costituirsi dell'esperienza, dunque divengono coscienti del loro obiettivo nel corso dell'esperienza.
3. Sono corredabili di immagini, fantasmi, di "ricordi contenutistici." Se contenute, con queste immagini divengono coscienti quali bisogni e interessi determinati.
4. Sono plastiche e variabili, e possono seguire le modificazioni delle esperienze e delle circostanze, concrescere con le azioni.
5. Per questo motivo non sussiste alcuna netta delimitazione tra bisogni elementari e interessi condizionati.
6. Su bisogni inibiti possono crescerne dei superiori; questi, in quanto "interessi permanenti" si muovono nel futuro e "rimangono interni" rispetto ai mutevoli bisogni del presente. Essi sono sempre i correlati di *istituzioni* oggettive.

7. Tutti i bisogni e interessi, non appena destati all'esperienza di maneggio e corredatisi di immagini, sono *oggetto* come tali della presa di posizione di *altri* interessi virtuali e perciò possono essere respinti oppure "accentuati."

È chiaro il carattere teleologico di questo equipaggiamento per un essere che agisce nel futuro e che non è soltanto mosso da impulsi interni ma anche dalle mutevoli condizioni che il mondo offre. Da un lato, è vitale che i bisogni, data la deficienza organica dell'uomo, siano aperti al mondo, si sviluppino in stretta connessione con l'attiva esperienza e si trasformino senza una netta soluzione di continuità in interessi per circostanze e attività molto determinate. Infatti, le trasformazioni che un essere cosí esposto deve indurre per poter conservarsi sono esse stesse, per condizionate e complesse che possano essere, di un rilievo pulsionale elementare; e perciò anche tutte le attività intermedie, nelle quali ciò si realizza, diventano parimenti dei bisogni: percezione, linguaggio, variazioni motorie, l'agire orientato con strumenti. Dall'altro lato, interessi stabili debbono essere formati, orientati e "contenuti," e inoltre rimanere coscienti come varianti interne che padroneggiano e sopravvivono al mutare delle attività e delle circostanze nel presente. L'organizzazione di un tale architettonico e ben orientato sistema pulsionale è essa stessa uno dei compiti dell'uomo e, forse, quella piú ardua da risolvere. Lo dimostra anche la spesso scarsa stabilità delle *istituzioni*, mentre solo avviandosi ad esse o attraverso di esse questa organizzazione può attuarsi.

Il modo di considerazione d'impronta zoologica che tenta di ricondurre il comportamento umano direttamente a un sistema di istinti (per esempio il metodo di Mc Dougall) corrisponde tanto poco alle peculiari condizioni umane quanto l'astratta introspezione, la quale considera la vita interiore dell'uomo nel suo riflesso interno, *prescindendo* dal rapporto con l'azione, e ha condotto al caos dei vari indirizzi della psicologia.

7. *Eccesso pulsionale e conduzione*

Dovevamo fissare gli argomenti qui brevemente discussi, prima di poter dirigere lo sguardo ancora piú a fondo: la comune asserzione sulla struttura pulsionale umana mette in luce un eccesso di pulsioni nell'uomo.

Alfred Seydel (*Bewußtsein als Verhängnis* [La coscienza come destino], 1927) è stato il primo a introdurre questo importante concetto e l'ha chiamato "eccesso istintuale"; Scheler poi (*Die Stellung des Menschen im*

Kosmos, cit., 1928, p. 54) ha parlato di un essere "il cui inappagamento istintuale è sempre in eccesso rispetto al suo appagamento." Tuttavia l'eccesso pulsionale, che è costituzionale e universalmente umano, non è da confondere con la disintegrazione quale si manifesta nella divisione delle pulsioni portata all'estremo dalla civiltà allorché entrano in dissoluzione le istituzioni nelle quali quelle consistevano insieme: la conseguenza è allora che bisogni sociali inappagati sollecitano eccessivamente gli istinti primitivi, specialmente quelli sessuali. La moderna concezione di un eccesso istintuale "libidico" liberamente fluttuante, per cosí dire sciolto da ogni vincolo, ha per sfondo sociologico il dissolvimento delle istituzioni nell'ambiente delle grandi metropoli.

L'eccesso pulsionale *costituzionale*, invece, può essere inteso solo come il versante interno di un essere non specializzato, organicamente sprovveduto, esposto a una pressione cronica di compiti interni e esterni. Tale eccesso è, per cosí dire, il riflesso dell'illimitata tematica di una cronica indigenza; e innanzitutto si può descriverlo nel senso ché non può essere collocato tra i semplici atti di soddisfacimento dei bisogni animali minimi come la fame e l'istinto sessuale.

La differenza tra uomo e animale è sotto questo riguardo straordinaria. Gli istinti degli animali sono gli istinti dei loro organi, con i quali essi sono adattati al loro ambiente, e pertanto questi istinti seguono i grandi ritmi della natura: in determinati periodi, quando ne sussistono le condizioni, si destano l'istinto migratorio, l'istinto sessuale, quello della costruzione del nido o l'istinto di ritirarsi per il letargo invernale. Per l'uomo invece il *mantenere* lo scambio tra le condizioni esterne e quelle interiori è appunto una necessità vitale, e tale è perciò il costituirsi di pulsioni permanenti che non lo abbandonano, che il mattino successivo lo riconducono di nuovo alla sua attività, alla fatica di Sisifo di padroneggiare ogni giorno l'esistenza. L'energia pulsionale sembra sin dal principio foggiata sulle prestazioni imprevedibili e in certi casi straordinarie di fronte alle quali l'uomo è posto da circostanze oggettive ostili, e molto di rado essa verrà esaurendo realmente la sua incredibile portata. Benché sia impossibile stabilire un criterio di misura a tale proposito, si può presumere, tentando una prima approssimazione a questo problema difficilissimo, che dal punto di vista puramente quantitativo, energetico in questo caso, la potenziale energia pulsionale dell'uomo superi in misura incomparabile quella dell'animale.

Un secondo aspetto è nell'indigenza cronica dell'uomo. Questa si palesa, sul piano fisico, nel suo deficiente corredo organico; su quello psichico nella dimensione, la cui vastità coincide con il mondo, degli stimoli e dei motivi a lui accessibili e che perciò egli deve dominare; per

quanto riguarda la vita pulsionale, consiste invece nella fondamentale proprietà onde queste pulsioni sono *aperiodiche*, cioè *croniche*. Lo stesso istinto sessuale è ampiamente sciolto dalla periodicità, e abnorme è la durata della maturità sessuale, se paragonata con quella di qualsiasi animale; poiché i bambini hanno un'infanzia straordinariamente prolungata, per ciò stesso è indispensabile una coesione e continuità biologica di decenni, la quale non può non avere i suoi correlati istintuali altrettanto cronici. Anche supponendo che un istinto dell'orda, in principio poco differenziato, si sia concentrato grazie alla pulsione sessuale nel piú piccolo gruppo soltanto allorché le necessità economiche imposero una differenziazione dell'orda, che diveniva sempre piú grande, in piccoli gruppi fondati sulla cooperazione, anche qui, tuttavia, va supposta, come sostrato, una sintesi di bisogni sociali e economici permanenti. In altri termini: con l'ininterrotto processo generativo, con la coesione permanente e inalterata della società che viene dilatandosi e con l'altrettanto permanente necessità di industriarsi perché già la fame futura fa venir fame, si delineano fattori oggettivi aperiodici di prim'ordine, che soltanto un eccesso pulsionale permanente è in grado di padroneggiare. In un essere talmente sollecitato in permanenza, un ritmo istintuale parziale costituirebbe una disarmonia, fonte di perturbazioni rilevanti. Piú profondo è forse il punto di vista opposto: istinti adattati a determinati accadimenti nel corso della natura debbono naturalmente possedere la cadenza propria alla ritmica di questo corso, mentre per l'uomo non esistono in generale condizioni naturali favorevoli, vale a dire adeguate; di conseguenza il compito dell'uomo è "cronico" quanto "indeterminabile."

Soltanto un essere che ha pulsioni permanentemente acute e dunque un eccesso pulsionale che oltrepassa ogni momentanea situazione di appagamento può volgere in senso produttivo la sua apertura al mondo e, inoltre, inglobare *come motivazioni* nel suo comportamento anche quei fatti metaindividuali, dunque sviluppare dal contesto generativo, sociale e economico altri compiti d'ordine superiore, che poi si sedimentano oggettivamente negli ordinamenti sociali piú diversi.

Il costituzionale eccesso pulsionale può essere mostrato anche da un altro versante. L'uomo è contraddistinto da un tempo di sviluppo enormemente prolungato, cioè da una durata eccezionale, a paragone con l'animale, del tempo che deve passare sino a che egli sia libero di agire autonomamente. La conduzione motoria e a piú forte ragione la sessualità sono per un lungo periodo incompiute, e solo molto piú tardi è acquisita la capacità di partecipare al comune padroneggiamento dell'esistenza. Già durante tutto questo periodo l'uomo si trova gravato da un eccesso di pulsioni, che però non può ancora essere coinvolto in compiti importanti;

anche nelle società primitive ciò non avviene quasi mai prima del quattordicesimo anno. Costituisce una teleologia grandiosa il modo come questo eccesso di pulsioni è cosí a lungo impiegato in occupazioni "spensierate" (*unbelastet*), ludiche e instabili, e si tratta precisamente di quelle nelle quali l'uomo acquisisce l'intero risultato della costruzione del rapporto comunicativo, spassionato (*begierdelos*), ma aspecificamente "esercitato," con il mondo e con la sua propria capacità nel dominio attivo dell'apertura agli stimoli, lo stesso che abbiamo descritto piú sopra. Solo quando egli si è orientato e ha acquisito linguaggio, capacità motoria, il pensiero, la manualità e abilità di ogni specie, solo allora si desta la sessualità, solo allora l'uomo è "pronto" e capace di provvedere da sé alla propria esistenza. L'eccesso delle pulsioni è pertanto un "apriori" e pone l'uomo, sin dal principio, dinanzi alla necessità di una preparazione. E qui, ancora una volta, è in sommo grado opportuno che le *inibizioni* all'interno della vita pulsionale stessa per un verso siano acquisite a forza e appaiano come modi dell'autoelaborazione dell'eccesso e, per un altro verso, siano invece condizioni dello sviluppo di bisogni prossimi all'azione e socialmente comportabili. In altri termini: la *necessità di strutturazione*, nella quale la vita interiore umana si trova in conseguenza dell'eccesso delle pulsioni, è essa stessa una condizione dello sviluppo pulsionale di un essere che agisce, prevede e vive in società. Gli interessi coscienti, orientati dell'uomo sono imposti di contro ad altri interessi parimenti possibili e, forse per influsso esterno, si fissano grazie all'inibizione di quelli, essi stessi ancor sempre oggetto di rifiuto o di consentimento, e solo cosí sono prossimi all'azione e alla cosa; tutto questo non è però casuale, bensí obbedisce alla necessità di strutturare l'eccesso delle pulsioni, che in parte viene elaborato e impegnato in tale contesto.

Questa necessità di strutturazione si spinge a strordinarie profondità. Persino gli istinti con valenza organica minimali – come la fame e la sessualità – si uniformano alle leggi che regolano la vita degli interessi superiori, sono altrettanto inibibili, si possono entro certi limiti "stornare," in certi casi addirittura reprimere del tutto (ascesi, sciopero della fame, eccetera). Un uomo che per motivi patologici non pervenga a dar attivamente e durevolmente ai propri bisogni una forma che li armonizzi con il mondo e che non riesca a disporre in un ordine architettonico, a dir cosí, i propri interessi degenera sotto la pressione dell'eccesso delle pulsioni in una serie di asservimenti autodistruttivi. Questo strutturare le energie pulsionali al fine dell'attività è addirittura una condizione del sistema vegetativo: le funzioni vegetative dell'uomo sono in sintonia con esso.

Dopo quanto abbiamo detto sinora su questo tema importante e oscuro, l'eccesso pulsionale ci appare come il correlato della cronica

indigenza di quest'essere esposto, le cui energie debbono esse stesse essere cronicamente deste. Di origine probabilmente diversa dal punto di vista ormonico, ancorché agisca nello stesso senso come fattore aggiunto, sarebbe quell'"accumulazione" che si dà per effetto dello sviluppo abnormemente rallentato e prolungato. Deve inoltre esser chiaro che la già ricordata riduzione degli istinti nell'uomo non significa affatto un indebolimento dinamico, bensí un affrancamento dei quanti pulsionali da supporti organici e il loro distacco dallo stretto rapporto con l'ambiente, il loro concentrarsi a prescindere dalla fissazione in organi particolari, com'è consono a un essere "embrionale," che per tutta la vita conserva sostanziali caratteri di fetalizzazione (vedi il capitolo 11). Con ciò si connette una certa dedifferenziazione dei residui istintuali, nel senso in cui è contemplata nel concetto junghiano, se correttamente inteso, di libido; dedifferenziazione che tuttavia è in rapporto, a sua volta, con il dissolvimento dell'attività ritmica del sistema pulsionale ormonico tanto caratteristica della vita animale. La conseguenza dei due influssi è un carattere assai sorprendente della situazione pulsionale umana, cioè la "continua, permanente sessualizzazione" – che è un dato originario e non spiegabile con la "domesticazione" – "di tutti i sistemi pulsionali umani da un lato, ma anche, dall'altro, il significativo compenetrarsi nell'attività sessuale delle altre motivazioni, in permanenza attive, del comportamento umano" (Portmann, *Biologische Fragmente*, cit., pp. 61-62).

Se dunque ci rappresentiamo l'eccesso pulsionale come un rispecchiamento continuo e diretto della costituzionale situazione di rischio in cui l'uomo si trova, e per cosí dire come l'energia correlativa che rende questo rischio tollerabile, riusciamo finalmente ad accostarci al grande e enigmatico fenomeno – chiave di tante creative "risposte" alle "sfide" (*challenges*, Toynbee) che vengono da perigliose situazioni – cioè a quella passione del porre in gioco la vita stessa, a quella "biological hardiness" (Gerald Heard, *Social Substance of Religion*, 1931) che scaturisce da un "excess of energy." Il ridursi del rischio fisico, implicito nell'adattamento quanto piú perfetto possibile all'ambiente e pertanto nella specializzazione, non è stata la via dell'evoluzione *verso* l'uomo. Non è neppure la via dell'evoluzione *dell'*uomo, cioè della sua cultura, la quale non sembra consistere nel conservare tenacemente sicurezze acquisite e collaudati equilibri, bensí, piuttosto, in quelle culminazioni di un'energia che il rischio stimola e addirittura alletta. Lo sbaraglio del porsi allo sbaraglio, il fare della situazione di rischio consapevolmente il rischio: questa la chance tentata spesso e spesso riuscita; non v'è qui alcuna differenza tra i cacciatori di mammut, i polinesiani che mettono a partito il vento procelloso del mare aperto per far avanzare i loro gusci di noce, e i primi aviatori. Una

teoria biologica dell'uomo dovrebbe includere anche questo comportamento biologicamente paradossale.

L'eccesso pulsionale è dunque un fatto estremamente decisivo. È presente nelle creazioni, grandiose al di là di ogni parola, nelle quali l'uomo ha costretto la natura a sostenerlo, così come nelle corrispondenti strutture pulsionali addestrate e formate, rese durature, il cui insieme si chiama carattere. Sotto questo profilo è possibile una definizione dell'uomo come *essere da disciplinare* (*Zuchtwesen*). È una caratterizzazione che abbraccia tutto ciò che si può intendere con il termine di morale sotto l'aspetto *antropologico*: il bisogno di un'educazione, la necessità di una "formazione" in cui versa un "animale non definito," e della quale l'educazione e l'autodisciplina, e anche l'essere improntati dalle istituzioni entro cui sono padroneggiati i compiti della vita, non sono che gli stadi piú appariscenti. L'uomo, in se stesso, si trova di fronte a un compito straordinariamente "oneroso," che non può risolvere se non contemporaneamente al compito della sua vita, cioè agendo; egli deve sviluppare in se stesso delle norme che gli consentano di dominare e regolare i suoi bisogni e i suoi interessi e deve "stabilizzarsi" in un sistema di volontà orientata: per queste ragioni sono cosí false le visioni "armonistiche" dell'uomo che cancellano questa virtuale eccezionale tensione interiore. In questo la comunità del popolo, della tribú e, soprattutto, dei piccoli gruppi in cui tutti si conoscono (i *face-to-face groups* della sociologia americana) ha un significato che suona dileggio a ogni paragone con gli "Stati" animali. In primo luogo l'infanzia umana, l'unica a essere cosí protratta nel tempo, richiede sul piano meramente vegetativo una protezione permanente, quale soltanto si può trovare in un'istituzione. Inoltre, i processi sensomotori e ideosensori, a cominciare dal camminare e dal parlare, sono strutturalmente processi di comunicazione propri di una vitalità esonerata e indipendente da bisogni; sono processi in cui la sensazione di ritorno, la risposta ricevuta si immettono nella capacità che si è venuta sviluppando. Sarebbero certamente sviluppati anche senza partecipazione e guida esterne, ma richiederebbero, e per un tempo lunghissimo, grandissime energie, e non costituirebbero pertanto il fondamento abitualizzato di prestazioni superiori esonerate. In questo caso la comunità compenetra capillarmente i processi di crescita di un essere umano. Solo l'educazione infine aduna l'energia necessaria a dirigere se stessi, in un'età in cui non si dà né intendimento degli scopi dell'educazione né alcuna capacità di praticarla in prima persona. La capacità, decisiva per un essere che agisce, di prendere posizione verso l'esterno e verso l'interno agendo autonomamente e esercitando il relativo controllo ha come condizione del suo sviluppo l'influsso e la permanente presenza della società.

8. *La legge dell'esonero. Ruolo della coscienza*

Il concetto di esonero (*Entlastung*), che già abbiamo introdotto piú volte, si rivela una categoria essenziale dell'antropologia.

È decisamente illuminante che la coscienza umana, al pari di quella animale, possa essere compresa solo nel suo nesso con il *comportamento*, cosí che non si può che definirla una *fase dell'azione*. L'intuizione fondamentale del pragmatismo, fondato da Peirce e da James, ha indubbiamente una sua consistenza legittima. Sorel (*De l'utilité du pragmatisme*, Paris, 1928) ha mostrato che persino Kant può essere considerato un "prepragmatista." Il conoscere e il pensare umani, già per il fatto di essere commisurati al linguaggio, sono per loro essenza, in atto o in potenza, volti all'esterno; prendono le mosse dalla percezione, e l'indagine sulla struttura delle loro prestazioni appura in tutti i casi che si tratta sempre della concatenazione di percezioni e di azioni che danno luogo a una *capacità*. In condizioni sociali particolari, altamente sviluppate, l'aspetto dell'azione può ridursi a dei simboli. Ma anche la contemplazione, cui si danno uomini dotati di carisma, come il Buddha, non persegue, in ultima analisi, unicamente la visione, bensí una diversa dimensione della *vita*, né rinuncia alla comunicazione, per quanto verbalmente inespressa e per quanto simbolica questa sia, e presuppone, nella società alla quale si rivolge, due cose: che questa sostenga positivamente un tale comportamento considerandolo una *capacità* di specie superiore, e che esoneri gli interessati dall'attività lavorativa elementare, assumendosela essa stessa al posto loro.

Per tornare al principio dell'esonero, quel che emerge per prima cosa è l'aspetto seguente. Le peculiari condizioni biologiche dell'uomo rendono necessario sciogliere dal mero presente i rapporti con il mondo, e per questo l'uomo deve compiere le sue esperienze faticosamente e attivamente in prima persona, sí che queste gli si rendano disponibili; e ciò per entro a una capacità altamente addestrata e variabile in forza di mere allusioni. La conclusione del processo vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare, nei quali ci si può già comportare "allusivamente"; inoltre, gli ambiti motori sono esonerati e messi a riposo, pur essendo grazie al loro comportamento allusivo "impegnabili" in qualsiasi direzione. Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime – cioè esonerate – noi siamo capaci di anticiparci e di riafferrarci, di sintonizzarci e di commutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività *nel lavoro*, in un'azione orientata. Con espressioni motorie quali cambiare idea (*umstellen*), anticipare (*vor-*

greifen), eccetera, la lingua designa con molta precisione le prestazioni della coscienza, la quale può essere definita in breve come un ambito di "fantasmi di capacità." Si intenderà la necessità di tutto questo processo qualora si scorga come la particolare situazione fisica dell'uomo, che è necessario perifrasare con i concetti di "non specializzazione" e di "apertura al mondo," lo ponga di fronte allo straordinario onere di doversi procacciare le chances della sua vita *con la sua propria azione*. Il compito dell'uomo consiste in primo luogo nel restare in vita in generale, e ciò è evidente ad esempio nel fatto che nessun altro compito riusciamo a scorgere per una comunità umana, per un popolo, all'infuori di quello di conservare la propria esistenza. Uno sguardo alla storia è sufficiente per comprendere quanto quest'impresa sia ardua: dove sono infatti i Cartaginesi o i Burgundi, popoli un tempo potenti?

Possiamo pertanto fissare un primo punto nella formulazione del *principio dell'esonero*: con l'azione su se stesso l'uomo trasforma gli oneri elementari da cui è gravato in chances per conservare la propria vita, poiché le sue prestazioni motorie, sensorie e intellettuali (liberate dal linguaggio) s'intensificano di conserva finché è possibile una condotta ben ponderata dell'azione. Meglio comprenderemmo questi processi estremamente complicati di esonero e di controllo se la neurologia sapesse dirci qualcosa di soddisfacente sopra quanto avviene nel sistema nervoso sensorio e motorio, poiché in esso è in certo modo "rappresentato" il complesso delle leggi che presiedono alle prestazioni umane. Non essendo cosí, ci vediamo costretti a tentare di ricostruire direttamente la struttura del comportamento umano.

Per chiarire il concetto di esonero, del quale sinora abbiamo parlato soltanto in termini generali, è necessario indagarlo sin nel cuore dell'organizzazione umana mostrando come la particolare "tecnica" dell'uomo di conservare l'esistenza già si profili nelle strutture della sua vita sensomotoria. Si pensi in proposito, per prima cosa, al nesso di allusione e di visione panoramica nel campo visivo: le masse potenzialmente percepibili non pervengono affatto alla percezione nella loro pienezza e ricchezza; il campo percettivo invece è divenuto in alto grado simbolico, e precisamente nel corso del proprio sviluppo motorio. Facciamo un esempio: in un oggetto, poniamo una tazza, per solito noi in parte "ignoriamo" del tutto i riflessi e le ombre e anche l'ornamentazione, in parte l'occhio li assume come ausili allusivi per cogliere i rapporti volumetrici e formali, con il che, indirettamente, riusciamo ad "avere" i lati retrostanti e i volumi che sono orientati in modo da sfuggire alla nostra percezione. Anche le intersezioni sono messe a partito. Per contro, la struttura materiale ("porcellana fine," ad esempio) e il peso dell'oggetto sono visti compiutamente

te e simultaneamente ma in maniera diversa e, per cosí dire, maggiormente "predicativa" che non il carattere di "recipiente," cioè di un che di cavo e rotondo, che spicca in primo piano; e, in modo ancora diverso, certi dati ottici, per esempio il manico o il punto "maneggevole" dell'intera forma, suscitano suggestioni motorie in ordine ai movimenti da compiersi nel maneggio della tazza. Tutti questi dati l'occhio però li abbraccia con *un solo* sguardo. Non solo, ma il nostro occhio è singolarmente indifferente nei riguardi di ciò che effettivamente può essere percepito, anzi dello stesso percepito che sta sullo sfondo, mentre ha una sensibilità estrema per allusioni di alta complessità.

In questi processi, qui ci interessa soltanto lo stadio finale dal punto di vista dell'esonero. E al riguardo è possibile dire che l'immediatezza con cui affluisce e s'imprime la profusione degli stimoli viene a spezzarsi, e i punti di contatto con essa a ridursi al minimo, ma a minimi di altissima sviluppabilità potenziale. Cosí, l'ordine con cui avviene la percezione corrisponde al comportamento proprio dell'uomo, un comportamento indiretto e orientato sulle fasi future della realtà, allo stesso modo che questa scaturisce, a sua volta, solo da un comportamento non adattato, aspecifico, "sperimentante." Tutta questa struttura, cosí importante nei suoi risultati per la vita, presuppone naturalmente l'essere appunto sommersi da masse di stimoli inadattate, inselezionate, e soltanto grazie a questa condizione riesce quel "caricamento" graduale delle impressioni con simboli, quell'ordinarsi e articolarsi del campo visivo che, nel corso dell'attività di maneggio da parte dell'uomo, viene sviluppandosi e ci sta di fronte come mondo panoramicamente dominabile: essa esprime visivamente il fatto che noi abbiamo preso distanza, spezzato il cerchio dell'immediatezza, e che è possibile un comportamento previdente, ormai anticipatore delle impressioni future e il cui dominio si estende in un vasto ambito. In tal modo, da condizioni che rispetto a quelle animali sono abnormi, l'uomo trae appunto gli strumenti per la condotta umana della sua vita, e io designo questa non semplice connessione con il termine di "esonero" (*Entlastung*).

Questa espressione vuol significare anche un altro aspetto della medesima fattispecie, cioè il *progressivo carattere indiretto* del comportamento umano, il contatto sempre piú ridotto, ma anche piú sottile, piú libero e piú variabile. Tra l'azione e la sua meta si interpongono articolazioni intermedie le quali a loro volta divengono oggetto di un interesse derivato e piú indiretto; fare umano è per noi non già l'uso casuale, per scopi immediati, di uno strumento che capiti sotto gli occhi, sibbene la fabbricazione di uno strumento per uno scopo lontano. Quel che dunque, visto dall'esterno, è comportamento indiretto, variabile, oltrepassante

l'immediatezza, se visto dall'interno è invece comportamento progettato, antivedente e prevWe, condotto e controllato dai rispettivi centri superiori.

Sotto quest'ultimo riguardo il concetto di esonero assume un significato ulteriore. Affinché le funzioni inferiori possano diventare funzioni condotte e impegnate, quelle superiori debbono farsi carico di certe prestazioni che originariamente spettavano alle prime, soprattutto di quella della variazione e combinazione; però lo fanno in una forma non precipua, allusiva, maggiormente simbolica. Esse sono dunque coscienti. Questo meccanismo, a guardar bene, è il presupposto per il quale suddividiamo le funzioni in superiori e inferiori.

L'esempio piú semplice ci viene da un progetto motorio. In principio, i movimenti delle braccia e delle mani sono ancora gravati dei compiti del movimento di localizzazióne, e li dimettono con l'acquisizione della stazione eretta. Nella profusione dei movimenti di gioco, maneggio, palpeggiamento e afferramento, essi hanno sperimentato a fondo un gran numero di combinazioni e variazioni, a diretto contatto con le cose stesse. Questo però significa che non hanno compiuto alcuna azione in senso autentico, alcun lavoro programmato. Solo quando si è sviluppato un campo progettuale dell'immaginazione, tutte le variazioni e combinazioni possono essere di nuovo progettate a livello di rappresentazione, in un'immaginazione motoria e situazionale soltanto allusiva, e il movimento reale diviene, esso stesso, movimento operativo condotto, impegnabile. I compiti della variazione e della coordinazione motorie, a compitare i quali il bambino piccolo è impegnato per anni interi, piú tardi sono dunque assunti dal movimento virtuale, e il movimento reale è dominato con semplicità e, in parte, può divenire automatico. Un progetto motorio è però un movimento soltanto accennato, un movimento virtuale e perciò, al tempo stesso, "antivedente," un movimento meramente possibile, ma vissuto come possibile nella direzione del futuro e di situazioni future.

In questo senso, esonero significa che la costituzione di un centro di gravità nel comportamento umano compete sempre piú alle funzioni "superiori," a quelle cioè che meno richiedono fatica e che soltanto alludono; dunque alle funzioni coscienti o spirituali. Ne viene che questo concetto è addirittura un concetto chiave dell'antropologia: esso ci insegna a vedere le massime prestazioni dell'uomo nella connessione con la sua natura fisica e con le condizioni elementari della sua vita.

Da questo punto di vista v'è motivo di apprezzare anche il ruolo straordinario svolto dall'*abitudine*. Questa ha funzione esonerante, in primo luogo nel senso che in un comportamento abituale vengono a cadere l'impegno delle motivazioni e del controllo, lo sforzo delle corre-

zioni e l'investimento affettivo. "Nella vita quotidiana," dice Guillaume (*La formation des habitudes*, 1947, p. 27), "i nostri atti abituali sono condizionati dalle percezioni di certi oggetti ai quali reagiamo automaticamente." Il comportamento in tal modo abitualizzato, proprio perché sfugge alla coscienza e sedimenta, si fa anche stabilizzato, inattaccabile da critiche e immune da obiezioni, diventando cosí la *base* di un comportamento di grado superiore, variabile, che su di esso cresce. Solo chi ad esempio domina con sicurezza e correntemente il lessico e le forme abituali di una lingua straniera può dedicare la sua attenzione ad elaborarne le finezze. Questo importante processo esonerante, nel quale il formarsi di abitudini pone il presupposto di un comportamento di specie superiore, può esser seguito sin sul piano del riflesso condizionato. In quest'ultimo processo, una reazione accoppiata a uno stimolo di prima mano (per esempio la secrezione di saliva alla vista di cibi) è evocata da uno stimolo casuale che preceda regolarmente quel primo stimolo, per esempio dal suono di un campanello. Senza dubbio, la prima, istintiva reazione si avvicina nella sua struttura a un'abitudine, giacché l'automatismo viene accoppiato a una situazione che con regolarità si ripete come la medesima, mentre stimoli qualsiasi, indifferenti in altre occasioni, acquisiscono, purché siano regolari, un valore disinibitorio. In tal modo la funzione basilare del formarsi delle abitudini si rivela già qui: questo processo, cioè, fissa un livello di comportamento rispetto agli stimoli, a partire dal quale nuovi, ulteriori contenuti ora divengono esperibili e entrano a far parte della sfera dell'utilizzabile. Il riflesso condizionato di secondo grado, che cosí si profila, significa un ampliamento del dominio sul mondo circostante ottenuto sulla base del primo. Pavlov ha osservato che il valore acquisito attraverso un primo segnale può essere traslato su un altro. Se il rumore del metronomo che abbia annunziato il cibo già disinibisce il flusso della saliva, un segnale luminoso, che a sua volta abbia preceduto il metronomo, alla fine raggiunge esso stesso questo effetto. È questo un ampliarsi del campo degli stimoli che si dà sulla base di una prima acquisita abitudine.

Tutte le funzioni superiori dell'uomo, in ogni campo della vita intellettuale e morale, ma anche in quello dell'affinamento motorio e operativo, sono pertanto sviluppate grazie al fatto che il costituirsi di stabili e basilari abitudini di fondo *esonera* l'energia in esse originariamente impiegata per le motivazioni, i tentativi, il controllo, *liberandola per prestazioni di specie superiore*. Si consideri a tale proposito, per esempio, il fatto che l'organizzazione della società provvede a soddisfare in permanenza, regolarmente e abitualmente, i bisogni biologici elementari. Sin dal Neolitico si utilizzano le crescenti eccedenze della produzione agricola e zootecnica

per costituire delle scorte, cioè per il soddisfacimento abituale e permanente del bisogno di nutrimento. Quanti non sono occupati secondo la divisione del lavoro nella produzione primaria si rendono per ciò stesso liberi, in tutte le loro funzioni intellettuali e pratiche superiori, per modi di comportamento che, a meno di non essere sofistici, non è piú possibile definire in termini di "comportamento appetitivo"; infatti costoro producono cose prive di utilità ma belle, oppure si dedicano a sviluppare, differenziare e arricchire singoli mestieri, arti e riti. Inoltre, in queste prestazioni culturali confluiscono tutti quei quanti pulsionali e affettivi che si vengono affrancando grazie alla "trivializzazione" del soddisfacimento abituale delle necessità biologiche. Come altrimenti spiegare la passione immensa con la quale tutte le culture primitive sviluppano strutture artificiosissime, quali ad esempio i rituali magici, nonostante gli esiti empirici palesemente assai dubbi? Se a tali strutture si tien fermo con tanta tenacia è indubbiamente perché esse possiedono un valore di appagamento altissimo di ingenti quanti pulsionali, i quali, esonerati in virtú del fatto che la copertura dei bisogni elementari è divenuta abituale e indifferente, ora impongono a se stessi un'elaborazione appunto nelle funzioni intellettuali e motorie cosí *affrancate.*

Vogliamo concludere questo capitolo con alcune osservazioni filosofiche di carattere generale.

La teoria ontologica delle categorie di Nicolai Hartmann ci ha appreso che nella struttura "a strati" del mondo le categorie degli strati inferiori, come quello inorganico, sono le piú forti: indifferenti, in altri termini, all'esistenza delle categorie superiori, delineano la cornice soltanto entro la quale queste ultime hanno il loro spazio. Viceversa, le categorie superiori sono sí categorie dipendenti, cosí come la vita psichica presuppone la vita organica e questa l'inorganica, ma le piú ricche: ogni strato superiore contiene un "novum categoriale," vale a dire strutture nuove e fenomeni originari, non derivabili dagli strati inferiori. Le categorie superiori, pur essendo "piú deboli," cioè dipendenti unilateralmente dall'esistenza presupposta di quelle inferiori, sono libere, cioè autonome, rispetto ad esse.

L'antropologia, io credo, può ora recare il contributo di una serie di categorie specifiche e in particolare di quelle che, "attraversando" parecchi strati, rivestono per ciò stesso un grande interesse. Cosí, con l'ausilio della categoria dell'"*esonero,*" possiamo descrivere una delle leggi fondamentali della vita sensoria e motoria, leggi che delimitano lo "spazio" per l'entrata in scena della coscienza pensante; e possiamo dimostrare questa categoria dell'esonero persino nell'attività propriamente spirituale, cioè nell'interiorizzazione del linguaggio (si veda il capitolo 33). Siamo in grado di

seguirla verso il basso, nella sfera biologica, di coglierla per l'appunto nel "riflesso condizionato," e la perdiamo di vista soltanto di là dall'abitudine, nell'oscurità della sfera vegetativa. Nessuna teoria, naturalmente, spiega come dall'inorganico sorga l'organico e da questo lo psichico e lo spirituale. Il concetto di "evoluzione" dovrebbe surrogare quello di "creazione" soltanto nel senso di uno scaturire quasi automatico del nuovo, ma non riesce a intendere la creatività di questo scaturire. Ora, Hartmann dice: "La comparsa della vita nell'universo è legata a condizioni delle quali è facile vedere che nei contesti del cosmo possono esistere solo come eccezioni rare." Vorrei ampliare questa concezione trasformandola in un'ipotesi: affinché si diano i fenomeni degli strati superiori, è come se dovessero essere soddisfatte *condizioni improbabili* dello strato rispettivamente inferiore. In tal modo il *posto particolare* dell'uomo rivestirebbe una dignità ontologica, essendo, in altri termini, già un'improbabilità della biologia organica; e questa organizzazione eccezionale dovette raggiungersi solo allorché le categorie superiori poterono manifestarsi in maniera derivabile. Potrebbe essere inoltre verosimile che la molteplicità e la divergenza delle pulsioni umane non consentissero in generale di pervenire se non a strutture sociali instabili, cosí che le condizioni per creazioni culturali elevate si troverebbero in un improbabile stato di equilibrio di parecchie instabilità. Di qui la brevità ognora stupefacente del periodo di fioritura delle civiltà: Toynbee colloca il declino della civiltà egizia sorprendentemente presto, dopo l'edificazione delle piramidi, e ancora nell'Antico Regno.

Un'ultima riflessione per quanto riguarda la coscienza. La coscienza scaturisce palesemente dalla percezione, nel senso di un controllo e di un "dosaggio" del comportamento già di fronte a fonti di stimolo lontane.

La teoria, di cui J.M. Baldwin, Bergson, Dewey e altri sono stati i fondatori, del rapporto della coscienza con l'*inibizione* del processo vitale poggia su diversi fatti. Sul fatto, innanzitutto, che in un essere vivente *dotato di movimento* la percezione lavora palesemente nel senso di una "traslazione anticipata" della reazione sulla cosa lontana e non ancora a distanza di collisione o pericolosa. In secondo luogo, sul fenomeno generale per cui processi di ogni genere inconsciamente automatizzati e funzionanti con sicurezza diventano coscienti solo allorché non si svolgono piú senza intoppi, fluidamente. Possiamo infine constatare in ogni momento che impedimenti inattesi alle nostre azioni fanno sorgere una riflessione: "La riflessione appare come lo shock di ritorno del riflesso bruscamente inibito," dice Pradines (*Traité de Psychologie générale*, I, 1946, p. 208). In ciò, come Hartmann (*Neue Anthropologie im Deutschland* [La nuova antropologia in Germania], "Blätter für deutsche Philosophie," 15)

dice, l'emergere della coscienza non è da intendersi soltanto in base all'inibizione delle reazioni immediate, ma piuttosto in base alla molteplicità delle prestazioni creative che irrompono nelle lacune che si vengono formando.

E qui va riferito un incisivo ragionamento di M. Pradines, che egli ha esposto sia nello scritto or ora menzionato sia, in precedenza, nella *Philosophie de la sensation* (1932 e sgg., tre volumi). Pradines rapporta la coscienza percipiente a due funzioni vitali elementari, cioè al "bisogno" e alla "difesa." Gli stimoli (*stimulations*) del bisogno sono legati all'anticipazione di un assente oggetto di appagamento, dalla cui presenza, dal cui possesso o consumo sono soddisfatti; a questa funzione del bisogno Pradines coordina i "sensi del bisogno," l'olfatto e il gusto, dove però si trascura il fatto che già in moltissimi animali l'evocazione di movimenti istintivi al servizio di bisogni elementari avviene attraverso i sensi lontani. Gli stimoli della difesa sono in primo luogo gli effetti che oggetti presenti esercitano direttamente sull'organismo, e il cui allontanamento libera l'organismo. Pradines interpreta come evento fondamentale di questa seconda classe di funzioni una "irritation originelle," cioè una reazione difensiva del processo vitale stimolato. Ad essa coordina il senso del tatto e i sensi superiori.

E veniamo al nocciolo della teoria, che ci sembra significativo poiché raccorda il punto di vista dell'origine della coscienza dall'inibizione del processo vitale alla concezione della percezione sensoriale in termini di "esonero". Infatti, questa "irritation" originaria "si differenzia" dapprima in direzione della percezione, indi in quella della capacità di avvertire il dolore, descritte come modalità differenti e successive della *stessa* attività. Pradines assume che la capacità di avvertire il dolore sia sorta come "contraccolpo" (*répercussion*) della differenziazione sensoria a quella irritabilità originaria, e presuppone l'intelligenza già negli strati piú bassi della percezione. La proposizione centrale è questa (p. 378): "Il mezzo vero di cui si è servita l'intelligenza per sviluppare dalla diretta irritazione la percezione fu la sensibilizzazione dell'essere vivente rispetto a stimolazioni fornite di un valore affettivo sempre minore, una sensibilizzazione che non corrisponde piú a un'azione aggressiva, bensí alla sua minaccia vieppiú allontanata."

Il *dolore* pertanto non è una funzione del bisogno, lo è piuttosto il piacere; per questo esso non pertiene al gusto e all'olfatto, sensi del bisogno. Il suo vero dominio è il tatto, mentre è escluso, di nuovo, dalle percezioni visive e uditive, essendo queste legate a oscillazioni di un mezzo, il ruolo delle quali è precisamente nel mediare a noi (potenziali) percezioni tattili in una forma cosí immateriale e inafferrabile che esse non

riescono a ferirci. La percezione a distanza, diremmo noi, esonera dunque l'organismo dal contatto diretto, approssimativamente doloroso. Il dolore non è però una sensazione tattile gradualmente accentuata, nonostante il fondamento della percezione tattile consista nell'anticipazione del dolore attraverso il senso del tatto. La sensibilità tattile si rivela nella capacità di delineare, in aumenti non dolorosi di intensità, l'approssimazione graduale di uno stimolo penetrante (*comprimant*), finché, al limite del dolore, scatta l'attività "espulsiva" o "aversiva." In se stessa, la qualità dolorifica è, come si è detto, un contraccolpo della sensibilizzazione. "La natura non poteva portare alla coscienza gli antecedenti biologicamente irrilevanti dello stimolo irritativo, senza intensificare la coscienza di quello stimolo stesso, qualora questo fosse dato, sino alla vivezza che è appunto il dolore" (p. 378). Sussiste in tal modo una relazione intima e profonda tra intelligenza e dolore. "Infatti questo (il dolore) è l'intelligenza stessa allorché discende sino alla radice dell'irritazione, è il risultato della luce con la quale l'intelligenza la penetra, rendendo espressive, consce e perspicue le stimolazioni piú deboli." Sin qui Pradines.

Se la coscienza è in tal modo, sin dalle sue scaturigini, volta essenzialmente al mondo esterno, inversamente tutti i processi e compimenti della vita sono, come tali, per loro essenza, inconsci; si svolgono nell'oscurità dell'inconscio, e il "come" di questi processi ci è assolutamente nascosto. Di come respiriamo e digeriamo, di come vediamo e pensiamo sappiamo altrettanto poco di come facciamo a sollevare un braccio.

Non abbiamo conoscenza alcuna della complessità e perfezione incredibili che sono proprie delle attuazioni vegetative e motorie, ed è palese dunque che non v'è la coscienza ad ammaestrarci in proposito.

Kant, nel § 77 e nel successivo della *Critica del Giudizio,* dei quali Schelling a ragione diceva che mai forse erano stati addensati tanti pensieri profondi in cosí poche pagine, ha sostenuto *non* esserci data, *per la peculiare natura delle nostre facoltà conoscitive*, che si suddividono in intuizione sensibile e in pensiero discorsivo, "l'esplicazione della possibilità di un prodotto della natura," ma solo concessa la sua "esposizione." In questo passo egli abbozza l'idea di una facoltà conoscitiva superiore, a noi non peculiare, dell'"intellectus archetypus," di un intelletto cioè produttivo e intuente la formazione dei suoi stessi prodotti nella loro genesi, intelletto che dovremmo possedere per renderci intelligibile l'intima congruenza di un organismo al suo scopo.

Ciò rammenta una dottrina annunziata da Nietzsche. Quando questi parla della grande ragione del corpo, della quale la piccola ragione che ha nome spirito non è che strumento, ci apprende anch'egli la perfezione, inaccessibile e incommensurabile per la coscienza, del processo organico.

"Ogni fare perfetto è appunto inconscio e non piú voluto... il grado della consapevolezza rende anzi impossibile la perfezione" (*Wille zur Macht* [La volontà di potenza], edizione tascabile, aforisma 289). "La coscienza è soltanto uno strumento della vita e, se si considera quanto e quanto di grande si opera senza la coscienza, non il piú necessario," che è del resto un'osservazione finale antropologicamente inesatta, potendosene in sua vece considerare altre molto migliori, per esempio la tesi seguente (aforisma 504): "La coscienza - comincia del tutto esteriormente, come coordinazione e rendersi coscienti delle 'impressioni' - in principio massimamente lontana dal centro biologico dell'individuo, ma un processo che si approfondisce, che si interiorizza, che si avvicina persistentemente a quel centro."

La formula generale suonerebbe cosí: la coscienza, volta all'esterno, è anzitutto un espediente al servizio della perfezione del processo organico, e dunque, per sua essenza, incapace - né è a ciò determinata - di conoscere questo processo. Il vero scopritore di questa formula è Schopenhauer (si veda il mio saggio *Die Resultate Schopenhauers* [I risultati di S.] in *Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer*, a cura di C.A. Emge e O. von Schweinichen, Berlino, 1938).

A un certo grado di complicazione del processo vitale - in quanto cioè esistano esseri *dotati di movimento* - sorge la coscienza, in primo luogo come percezione e sulla base delle complessive condizioni organiche, il che ne implica la inderivabilità, per essenza, da se medesima. La sua prestazione, del tutto palesemente, è nella sua teleologia in ordine allo svolgersi di processi vitali complicati e soggetti a ardue condizioni. Se rammentiamo quanto abbiamo dibattuto a proposito della legge dell'esonero, è agevole comprendere che anche le prestazioni simboliche superiori della coscienza sono messe a partito per rendere possibili processi vitali superiori di direzione, subordinazione e cooperazione. *Viene illuminato solo quanto, nell'oscurità, è impiegabile per una struttura e un decorso funzionali piú complessi, maggiormente graduali e "migliori."*

Ora, nel caso dell'uomo, a causa delle sue condizioni d'esistenza straordinariamente onerose, i processi esoneranti, di direzione e di controllo sono intrecciati e variabili in modo particolarissimo, e le relative funzioni della coscienza, per conseguenza, incomparabilmente ricche. Ma una volta che si sia rinvenuto un punto di vista che, in forza della costituzione eccezionale dell'essere umano, consente di comprenderne l'impresa di vivere, è anche aperta la via per rispondere alle domande seguenti: perché mai il linguaggio, perché l'immaginazione, il mondo interiore, il ricordo? Vedremo come ciascuna di queste domande sia

addirittura iperdeterminata, potendo avere una risposta da ogni prospettiva acquisita.

La nostra coscienza, sin dal principio volta all'esterno, impostata sull'esperienza e la comunicazione con altri uomini, non ci fornisce, nemmeno approssimativamente, alcuna conoscenza, perciò, della grandiosa *congruenza* dell'accadere organico *con i suoi scopi*, che traluce per ogni dove; e noi possiamo soltanto presumere che con la mera esistenza, persino con l'attuarsi dei moti vitali, già sia risolto un "problema," e con una perfezione che irride a ogni conoscenza. Sotto qualsivoglia profilo, nella vita sembra esser posta una ricchezza infinita; e che il vivente esistere nella profusione del mondo sia di per sé un valore, forse *il* valore trova del resto espressione nel fatto che in ogni parte del mondo è diffusa la fede in una sopravvivenza dopo la morte, o nell'esistenza di religioni proclamanti tra i supremi doveri quello rituale di risparmiare, di non uccidere alcuna forma vivente.

Se si ammette l'incommensurabilità dell'attuarsi dell'esistenza per la conoscenza *empirica*, - giacché noi possiamo indicare solo le condizioni alle quali l'uomo esiste, e i mezzi acquisibili dentro e fuori di lui per padroneggiare queste condizioni, non però il "come" dell'esistere e del padroneggiare che, appunto, noi *siamo* e *attuiamo* - non è pertanto possibile asserire né che la vita è "priva di senso," né che per acquisirne uno ha da "realizzare" qualcosa di dato nella coscienza esperiente e pensante. Ma potrebbe essere benissimo che, nella soluzione del compito, di fronte al quale l'uomo è posto con il mero suo esistere, *si attuasse contemporaneamente* qualcosa di decisivo. Cosí Nietzsche dice a un certo punto: "V'è da domandarsi se tutto il volere cosciente, tutti i fini coscienti, tutti i giudizi di valore non siano forse dei mezzi, con i quali debba essere raggiunto alcunché di sostanzialmente *diverso* da quanto appare all'interno della coscienza," e tutti questi "potrebbero essere mezzi in virtú dei quali noi dovremmo operare qualcosa che si trova fuori della nostra coscienza" (*Wille zur Macht*, cit., aforisma 676).

L'attribuzione al vivente, qui espressa, di un senso trascendente l'esistenza empirica conduce alla rappresentazione di un "obbligo indeterminato." Nel "mero esistere" potrebbe essere attuata un'impresa d'infinita rilevanza, e al suo imperativo, che per essenza non è riconoscibile *essendo noi* quest'imperativo, si potrebbe alludere solo simbolicamente. Le concezioni di Nietzsche, che non sono mai state rettamente intese, del superuomo, dell'eterno ritorno, della volontà di potenza, trovano cosí la loro collocazione. Prese alla lettera, hanno scarso senso, e non sono che estensioni della metafisica schopenhaueriana o del darwinismo. Per lui erano simboli che in certo modo avrebbero dovuto contraddistinguere una

"intensificazione della vita" e determinare con migliore approssimazione quell'indeterminato obbligo. Anche cosí intese queste formule sono troppo positivistiche e adialettiche; e tuttavia, quantunque non cristiane, non sono affatto, nella loro sostanza, irreligiose. Giacché è possibile comunque mostrare, come faremo in altra sede, che l'"obbligo indeterminato" è una delle categorie fondamentali dell'atteggiamento religioso elementare, arcaico (protomagico). (Si veda il mio libro *Urmensch und Spätkultur*, cit., 1956.)

Ogni determinazione dell'"obbligo indeterminato" nella vita religiosa, giuridica, statale e-etica avviene in specifiche circostanze e condizioni limite storiche e sociali. Non ne discuteremo in questo libro, ma la visione che qui dobbiamo ampliare dell'"essere non definito" è necessariamente in rapporto con quel concetto. Theodor Ballauf (*Das Problem des Lebendigen* [Il problema del vivente], 1949, p. 136) ha compendiato questo punto di vista in modo assai felice: "Non l'essere come 'volontà' si rende qui visibile; è invece l'essere, nella sua struttura originaria, a pervenire al suo proprio cospetto, cioè a quello di una relativa indeterminatezza che in linea di principio si dà in esso e specificamente affiora al margine della natura e che proprio per questo obbliga all'attuazione di se stessa come volontà."

9. *Animale e ambiente. Herder come precursore*

Nel saggio sopra ricordato *Die Resultate Schopenhauers* sostenevo che Schopenhauer fu il primo ad abbozzare lo schema generale di quella moderna considerazione che scorge un armonico nesso tra organizzazione animale e ambiente. Ciò avviene nel capitolo intitolato *Vergleichende Anatomie* (Anatomia comparata) dello scritto *Über den Willen in der Natur* (Della volontà nella natura). Egli vi addita la perfetta armonia della volontà, del carattere - dunque del sistema pulsionale e istintuale - di ciascuna delle specie animali, della loro specializzazione organica e delle loro condizioni di vita, sottolineando la "congruenza evidente, sin nei particolari, di ogni animale con il suo modo di vita, con i mezzi esteriori della sua conservazione" e come "ogni parte dell'animale corrisponda nel modo piú esatto tanto a ogni altra quanto al suo modo di vita, per esempio gli artigli sono atti a ghermire la preda, che i denti a loro volta hanno la capacità di dilaniare e frantumare e che il canale intestinale sa digerire; e gli organi locomotori siano atti a portare là dove quella preda si trattiene, e mai alcun organo rimanga inutilizzato." "Si osservino le innumerevoli

forme degli animali. Quanto tuttavia ciascuna è unicamente e interamente l'immagine del suo volere, l'espressione visibile delle aspirazioni della volontà che costituiscono il suo carattere. Di questa differenza dei caratteri, quella delle forme non è che l'immagine." E, ancora, inversamente, la struttura dell'animale è del tutto congruente con l'ambiente: "Se essa (la "volontà") in veste di scimmia vuole arrampicarsi e scorrazzare sugli alberi, tosto afferra a quattro mani i rami e tende a dismisura ulna e radio; nel contempo prolunga l'osso del coccige in una molto cospicua coda prensile per appendersi e volteggiare di ramo in ramo."

Indipendentemente da Schopenhauer, ma non, per sua diretta dichiarazione, da taluni pensieri di Kant, Jakob von Uexküll (von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* [Mondo circostante e mondo interno degli animali], *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung* [Materiali per una visione biologica del mondo], 1913; Uexküll e Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelt von Tier und Mensch*, trad. it.: *Ambiente e comportamento*, Milano, Il Saggiatore, 1967) ha indagato nei suoi noti scritti la coordinazione tra dotazione organica e ambiente o mondo subiettivo dell'animale. Egli, in particolare, si interessò alla questione di quali stimoli sensoriali possano giungere a un animale dato il suo particolare equipaggiamento di organi di senso, e concluse per il rifiuto della concezione ingenua che agli animali attribuisce il nostro mondo come se fosse il loro proprio, mentre in realtà ogni specie ha il suo proprio mondo, appunto specifico, per padroneggiare e esperire il quale possiede un sistema di organi specializzati. Se conosciamo gli organi di senso e quelli funzionali di un animale, noi possiamo ricostruire la sua *Umwelt*, o "mondo subiettivo." Ricorderò soltanto alcuni degli esempi piú noti di Uexküll. Cominciamo con la zecca che sui rami di un qualsiasi cespuglio resta in attesa di lasciarsi cadere su animali a sangue caldo o di farsene strusciar via. Priva di occhi, possiede una generale sensibilità fototassica nei tegumenti, a quanto pare per orientarsi negli spostamenti verso l'alto quando si arrampica verso il punto dove attenderà la preda. L'avvicinarsi della quale è annunziato all'animale, che per il resto, oltre che cieco, è anche sordo, dall'olfatto: questo senso è sintonizzato soltanto sull'unico odore che tutti i mammiferi indistintamente trasudano, quello dell'acido butirrico. A questo segnale, la zecca si lascia cadere e, qualora cada su qualcosa di caldo, cioè raggiunga l'animale preda, si affida al suo senso tattile e termico per trovare i punti piú caldi, vale a dire quelli privi di peli, e qui conficca il suo rostro nel tessuto cutaneo e succhia il sangue gonfiandosene a dismisura.

Il "mondo" di questa zecca consiste dunque solo di sensazioni luminose e termiche e di un'unica qualità olfattiva. È provato che essa non

possiede il senso del gusto. Finito il suo primo e unico pasto, si lascia cadere al suolo, depone le sue uova e muore.

Naturalmente, la chance dell'individuo è minima. Per assicurare la sopravvivenza della specie, un numero grandissimo di questi animali stanno in attesa sui loro cespugli; non solo, ma ogni singola zecca può rimanere per un tempo molto lungo senza nutrirsi: all'Istituto zoologico di Rostock sono state tenute in vita delle zecche che hanno digiunato per diciotto anni. Il loro modo di vivere trova compiuta rispondenza nella loro struttura organica: le cellule seminali, che la femmina di zecca di cui sopra alberga durante il suo periodo di attesa, rimangono incapsulate entro spermatofore sinché il sangue dell'animale ospite non riempie lo stomaco della zecca; allora si liberano e fecondano le uova contenute nell'ovaio.

Già questo solo esempio è una prova persuasiva dell'armonia esistente tra la struttura organica dell'animale, cioè la sua specifica dotazione di organi, il suo mondo subiettivo (le impressioni del mondo esterno che gli sono accessibili) e il suo mondo di vita, le sue condizioni vitali.

Alcuni altri esempi. Taluni ricci di mare rispondono a ogni sensazione di oscuramento all'interno del loro organo fotopercettore con un movimento difensivo degli aculei, provenga essa da un pesce che gli passi accanto, dall'ombra gettata da un'imbarcazione o addirittura dall'obnubilarsi del sole; pur rudimentale, il loro organo fotopercettore è rispondente allo scopo; questa frazione del loro mondo individuale non conosce né colori né forme, ma solo ombre. Nel mondo individuale del pettine vive il suo nemico piú pericoloso: la stella marina del genere asteria. Finché la stella marina resta ferma, non fa alcun effetto sul pettine. La sua forma, per quanto tipica, non è per il mollusco un carattere percepito (*Merkmal*). Ma non appena l'asteria prende a muoversi, il pettine spinge in fuori, in risposta, i suoi lunghi tentacoli, che fungono da organi olfattivi. Questi si avvicinano alla stella marina e prendono atto del nuovo stimolo; subito dopo il pettine si solleva e si allontana a nuoto. È indifferente quale forma e colore abbia l'oggetto che si muove. Esso entra nella sfera subiettiva del pettine solo quando si muove alla stessa (bassa) velocità della stella di mare. Gli occhi del pettine non sono foggiati per percepire né forme né colori, ma solo il lento tempo di moto del suo nemico naturale. Quando poi interviene anche un carattere sensibile all'olfatto, segue la reazione di fuga. In maniera alquanto simile, nel mondo individuale delle api compaiono solo forme aperte, come stelle o croci, non invece forme chiuse, come cerchi o quadrati: e questo perché soltanto i fiori, che corrispondono alle prime, rappresentano un interesse vitale per le api, mentre non lo rivestono i boccioli, che sono ancora chiusi. Le emissioni sonore ad alta frequenza di un pipistrello hanno sulle farfalle notturne lo stesso effetto

che l'imitazione di questi suoni ottenuta sfregando il tappo smerigliato nel collo di una bottiglia: questo è per loro il segnale del nemico; le farfalle sono sintonizzate unicamente su tali suoni ad alta frequenza, a ogni altro suono sono invece del tutto sorde. Allo strido, le farfalle, che per la loro colorazione chiara sono facilmente visibili, si levano in volo, mentre quelle che appartengono a specie dai colori scuri, e perciò protettivi, si posano e rimangono immobili; e naturalmente nessuna farfalla ha mai visto i suoi colori. Anche in questo caso il mondo percettivo dell'animale è esattamente e reciprocamente adattato ai suoi interessi vitali, e l'uno e gli altri sono congruenti con la sua struttura biologica. (Tutti questi esempi sono tratti da Uexküll.)

Le stesse considerazioni si possono applicare agli animali piú elevati nella scala zoologica. Nelle scimmie, già dalla considerazione del loro naso, in quanto vestibolo degli organi respiratori, si possono trarre conclusioni circa le loro condizioni di vita. I paviani, animali terricoli che vivono in luoghi dall'aria secca e polverosa, hanno il lungo naso di altri terricoli (appartengono alla famiglia dei cinocefali, cioè scimmie dalla testa di cane), che funge da filtro e da umidificatore dell'aria, mentre nei primati arboricoli il naso è assai meno sviluppato. Anche il gorilla, piú adattato a vivere al suolo che non lo scimpanzé e l'orango, possiede un piú pronunciato naso esterno. Dalla forma del naso si può addirittura inferire che talune specie di macachi si avvicinano nel loro modo di vita alle scimmie terricole, giacché la porzione esterna del naso sporge ampiamente in avanti, formando cosí due stretti condotti per il passaggio dell'aria.

Né meno produttive sono tali considerazioni nel caso dei fossili. F.H. Osborn (*Ursprung und Entwicklung des Lebens* [Origine e evoluzione della vita], trad. ted. di Adolf Meyer, 1930) fa vedere come negli elefanti fossili i molari fossero sottilissimamente armonizzati con il loro specifico ambiente. Si possono perfettamente documentare le transizioni nella struttura dentaria tra forme in parte erbivore e forme in parte o esclusivamente mangiatrici di foglie. Dice Osborn che la capacità di adattamento e la plasticità dei proboscidati a condizioni di vita diverse da quelle abituali può solo paragonarsi all'adattamento cui l'uomo è pervenuto grazie all'intelligenza.

Buytendijk (*Psychologie des animaux*, Paris, 1928, p. 74) adduce un bell'esempio di specializzazione delle percezioni uditive nelle lucertole e nelle rane: non è possibile addestrare questi animali a reagire a un determinato suono, nemmeno collegandolo a una lieve scarica elettrica. Per contro, una lucertola nel terrario reagisce immediatamente a un leggero grattamento sul terreno che sia simile al rumore prodotto da un

insetto che vi si muova: la lucertola è specializzata in queste uniche percezioni.

Vale, per esempio, la legge seguente: certi animali in prevalenza "ottici," come alcuni uccelli e alcune scimmie, che si nutrono di oggetti statici, immoti, hanno in primo luogo, prevalentemente o addirittura esclusivamente, reazioni ottiche, e poi, all'interno della sfera ottica, reazioni a impressioni figurali e cromatiche; gli animali predatori reagiscono invece a stimoli *in movimento*. È allora chiaro: una percezione molto specializzata, di alto valore vitale per la specie, implica necessariamente un comportamento univoco, e il comportamento si fa tanto piú "reattivo" quanto piú specializzato è l'animale. La percezione, in altre parole, agisce "per suggestione" e si converte per cosí dire automaticamente in una reazione. I sensi specializzati non sono interscambiabili.

Ancora piú impressionante è l'incapacità di gallinacei e scimmie di affidarsi a impressioni tattili o uditive. In mezzo a una distesa di chicchi di grano, un pollo, al progressivo oscurarsi della luce, smette di becchettare, anche se quei grani sono in tale quantità da coprirgli le zampe, e anche quando si produce il caratteristico rumore del grano che cade: l'animale resta indifferente, e si addormenta (Buytendijk, *op. cit.*, p. 96). L'inevitabilità della reazione a una specifica impressione visiva appare assai bene nell'esempio seguente. Viene mostrato a diverse scimmie superiori (paviani, mandrilli, scimpanzé) un modellino che raffigura un'arancia; immediatamente gli danno di piglio, in grande eccitazione e bramosia, senz'essere impressionate dall'assenza di odore o dalla diversità delle sensazioni tattili. Come sul modellino apparve però un buco, l'insolita impressione le irritò: l'eccitazione venne meno, ma non appena il modellino fu girato dallo sperimentatore, sotto i loro occhi, in modo che il punto che le disturbava non fosse piú visibile, "alors les mains revenaient instantanément." L'irresistibilità della percezione specializzata in senso ottico è ben palese; assai istruttivo quanto Buytendijk fa notare di un grosso mandrillo, il quale sorprendentemente si affidava assai poco alle sensazioni tattili, olfattive e gustative, al punto che, come il modellino fu ridotto in pezzi, se ne cacciò subito uno in bocca, lo tirò fuori, "l'examina avec attention," l'annusò, se lo infilò in bocca di nuovo, di nuovo lo estrasse e solo dopo parecchi tentativi lo gettò via: tanto ce n'era voluto perché la suggestività dell'impressione ottica si dissolvesse. Non può pertanto dubitarsi che anche quello delle scimmie sia un mondo percettivo specializzato e unilaterale.

Uexküll paragona la sicurezza con la quale un animale si muove nel suo mondo subiettivo a quella di un uomo all'interno della sua abitazione. In questa "abitazione" l'animale trova tutte le cose a lui note, trova cioè i

"portatori di significato" peculiari alla sua specie: il suo nutrimento, il suo percorso, il suo partner sessuale, il suo nemico naturale. Della potenziale ricchezza del mondo molti animali non percepiscono che ben poche forme, ben pochi colori, odori e rumori, e sempre e soltanto quelli che promanano dai loro *specifici* portatori di significato. "Siccome, affinché un animale accolga degli stimoli, debbono sussistere i corrispondenti organi di senso, la natura procede in maniera piuttosto radicale, non accordando all'animale altri organi di senso che quelli strettamente necessari" (Uexküll, "Zeitschrift für die gesamten Naturwissenschaften," I, 7).

Questo modo di considerazione è inadeguato solo in particolari casi. In tutta questa ricerca dovremo prescindere dagli animali domestici, poiché la domesticazione ne ha ampiamente modificato il comportamento originario. Del resto, anche alcune specie inapparìscenti ma "versatili" e con alto tasso di riproduzione (topi, passeri) hanno raggiunto un grado notevole di neutralità rispetto all'ambiente; eppure sono proprio i mammiferi superiori – elefanti, antropoidi, felini – quelli molto specializzati e legati, nello stato selvaggio, al loro mondo subiettivo. È dunque necessario indagare la struttura propria di un animale nella connessione con la sua sfera individuale. Gli organi della nutrizione, della locomozione, della riproduzione, gli organi di senso, la protezione del corpo, le armi di cui un animale dispone hanno tutti una loro specificità d'applicazione e costituiscono una connessione peculiare e ben spiccata, un sistema. Questo sistema è adattato al mondo individuale rigorosamente proprio della sua specie: a un modo di vita, a una tecnica di riproduzione e di alimentazione, a una "patria" con i suoi percorsi e i suoi ripari, dove si trovano a loro volta particolari prede o particolari frutti, particolari nemici, particolari simbionti; il tutto in un clima confacente, e cosí via. La totalità di una simile coordinazione è detta biocenosi, la quale, in interessanti casi, può essere pluriarticolata. Woltereck (*Grundzüge einer allgemeinen Biologie* [Le caratteristiche fondamentali di una biologia generale], 1932, pp. 220 sgg.) descrive una tale biocenosi di alghe, cladoceri (piccoli granchi) e pesci giovani, che servono gli uni agli altri da nutrimento. Gli inermi cladoceri vivono negli stessi mesi (giugno, luglio) e nelle stesse acque dei giovani pesci, che piú tardi trarranno il loro nutrimento dal fango e dalle piante della zona litoranea. Al principio della primavera invece i pesci mangiano grandi quantità di questi piccoli crostacei che sono parte costituente del plancton. Tra i cladoceri ci sono individui che già in giugno producono uova durevoli, le quali per schiudere hanno bisogno di mesi, mentre la maggior parte dei cladoceri sono vivipari e sono mangiati assieme con i loro piccoli. Dalle uova durevoli nascono dei granchiolini solo allorché i pesci, nel frattempo cresciuti, ormai disdegnano questo nutrimento (il che del resto, secondo la

legge della selezione naturale, dovrebbe portare a un privilegiamento di questi individui protetti; ma non è cosí). In questo caso gli indici di moltiplicazione coincidono con le cifre di consumo. I pesci che, dei venti discendenti, poniamo, di un granchio, ne divorano statisticamente diciannove, madre compresa, non mangiano mai il ventesimo, e dunque non sterminano i granchi; a sua volta, la sovraproduzione di piccoli di granchio non aumenta a trenta o quaranta individui, ma si limita a pareggiare la cifra di quelli annientati. È cosí mantenuto, a prezzo di perdite enormi, un equilibrio dell'interazione collettiva. Il soggetto degli eventi non è, per cosí dire, né un individuo né una specie, bensí un rapporto tra specie e ambiente, o, per dir meglio, un'interconnessione di varie specie e di vari ambienti.

La celebre teoria della *Umwelt,* o mondo subiettivo dell'animale, di Uexküll fu un tocco di genio, qualcosa di realmente nuovo, e ci insegnò e ci persuase che il mondo degli animali non è il nostro. Era tuttavia incompleta, poiché Uexküll rinunciò a introdurre il concetto di istinto, forse a causa dell'incertezza delle opinioni che a quel tempo, prima di Lorenz, tenevano il campo. Alle specializzazioni organiche adattate alla sfera individuale degli animali si vengono da allora affiancando figure motorie istintive, altrettanto specifiche, le quali possono essere riguardate assolutamente come organi e anzi utilizzate, al pari di questi, ai fini della classificazione sistematica. È stato inoltre osservato che la teoria di Uexküll indusse a restringere la ricerca al "mondo percepito" (*Merkwelt*) e al "mondo effettuale" (*Wirkwelt*), e perciò a quanto è rapportabile al sistema nervoso sensorio e motorio. Cosí ci si orientò sempre piú verso l'indagine dei mondi peculiari dei *soggetti* animali, mentre la ricerca etologica, che a guardar bene è quella piú fertile di risultati, arretrò sullo sfondo, e finí con l'imporsi il fondamento kantiano della teoria ("ogni realtà è fenomeno soggettivo," Uexküll, *Theoretische Biologie* [Biologia teorica]); e la scuola che si era formata attorno a Uexküll si avvalse, in seguito, persino della concezione monadologica di Leibniz (Brock, "Sudhoffs Archiv," 27, 1935). Per contro Hermann Weber (*Zur neueren Entwickelung der Umweltlehre J. v. Uexkülls* [L'ulteriore, recente sviluppo della teoria ambientale di J. v. U.], "Die Naturwissenschaften," 7, 1937; *Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen Umweltbegriffes* [Concezione e articolazione di un concetto generale di ambiente], ivi, 38, 1939; *Der Umweltbegriff der Biologie und seine Anwendung* [Il concetto biologico di ambiente e le sue applicazioni], "Der Biologe," VIII, 1939; *Zum gegenwärtigen Stand der allgemeinen Ökologie* [Sullo stato presente dell'ecologia generale], "Die Naturwissenschaften," 1941, 50-51; *Organismus und Umwelt* [Organismo e ambiente], "Der Biologe," XI, 1942) fece a ragione osservare che, in una concezione ecologica

soggettivistica, numerosi fattori ambientali, quali temperatura, pressione atmosferica, ultraradiazioni, batteri e cosí via, non riescono a trovar posto, pur essendo fattori d'estrema incidenza.

Un'ulteriore, quanto essenziale deficienza della sua teoria è a mio avviso nell'aver Uexküll súbito trasferito all'uomo il suo pur cosí fertile spunto di partenza, sicché, per esempio, fece leva sulla nota idea per cui il bosco, per il poeta, il cacciatore, il boscaiolo, una persona che vi sia sperduta, è un bosco ogni volta diverso. Nello scritto *Niegeschaute Welten* (Mondi non mai guardati) – dal caratteristico sottotitolo *Die Umwelten meiner Freunden* (I mondi individuali dei miei amici) – egli ha descritto una serie di vecchi conoscenti e di originali incapaci di uscire dalla loro pelle, distinguendo due tipi generali di persone corrispondentemente alla sua distinzione tra "mondo percepito" e "mondo effettuale," cioè i "percettivi" (*Merklinge*) e gli "effettuali" (*Wirklinge*).

Ma in questo modo si cancella una distinzione primaria. Si prendono le figure comportamentali originarie, autenticamente istintive, degli animali, che si rapportano a ambienti naturali e a loro coordinati, per le specializzazioni *acquisite* del comportamento, che nell'uomo rispondono a una ricca e articolata sfera culturale. Si pone allora la questione, fondamentale sia sul piano teorico sia sul piano pratico: date la sua apertura al mondo e la riduzione dei suoi istinti, e date l'inverosimile plasticità e l'instabilità potenzialmente insite in lui, come perviene l'uomo, propriamente, a un comportamento prevedibile, regolare e quindi evocabile, in condizioni date, con relativa sicurezza, come perviene dunque a un comportamento che si potrebbe chiamare quasi-istintivo e quasi-automatico e che, nel suo caso, sta *al posto* di quello istintivo autentico ed è il solo, palesemente, a definire la stabilità della compagine sociale? Porre questa questione equivale a porre il problema delle *istituzioni.* Si può addirittura affermare che, come i gruppi e le simbiosi animali sono "tenuti insieme" da evocatori e da movimenti istintivi, cosí quelli umani "consistono" in virtú di istituzioni e delle quasi automatiche abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione e di azione che solo nelle istituzioni si "fissano" e solo se inquadrate istituzionalmente divengono unilaterali, abituali e perciò stabili. Soltanto cosí esse diventano, nella loro unilateralizzazione, consuetudinarie e in certo modo affidabili, cioè prevedibili. Quando le istituzioni vengono minate e frantumate, immediatamente vediamo affiorare irresponsabilità e insicurezza, venir meno quei filtri e quelle difese dagli stimoli che in precedenza sorreggevano il comportamento, il quale, *adesso,* può definirsi istintivo. Una delle impressioni piú rivoltanti che si diano è quando le virtú, cadute le istituzioni nelle quali si erano sviluppate in una limitatezza piena di carattere, ricadono sui singoli e riverberano

smarrimento e perplessità. Solo all'interno di un sistema culturale stabilmente istituzionalizzato sono acquisibili quelle intensamente coltivate e irreversibili attitudini che von Uexküll ha descritto; dove però il concetto di "*Umwelt*," privo di ogni connotazione biologica, solo approssimativamente può avere lo stesso significato di *milieu* individuale altamente civilizzato.

Il concetto di *Umwelt*, se definito a dovere nei suoi esatti termini biologici, non è dunque applicabile all'uomo, giacché nel punto preciso in cui, nel caso dell'animale, si trova appunto la "*Umwelt*," in quello dell'uomo c'è la "seconda natura," ossia la sfera culturale, con i suoi peculiari, particolarissimi problemi e formazioni concettuali, che la nozione di "ambiente," di "*Umwelt*" non inquadra, bensí, all'opposto, solo riesce a occultare.

Naturalmente, queste asserzioni non vogliono andare a parare in una disputa di parole. Quella che appare la definizione migliore del concetto biologico di ambiente l'ha fornita Hermann Weber nel già citato suo saggio *Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen Umweltbegriffs*: "Per ambiente (*Umwelt*) è da intendersi la totalità delle condizioni contenute nel complesso di una determinata costellazione (*Umgebung*) che consentono a un dato organismo di conservarsi in forza della sua organizzazione specifica." Per tutte le specie animali ad alta specializzazione, cioè per la loro stragrande maggioranza, si può indicare il complesso delle condizioni esterne *specifiche della specie* che debbono essere soddisfatte affinché una determinata specie "si conservi," viva e si riproduca. Orbene, un simile complesso di condizioni naturali già date non mi vien fatto di rinvenirlo per il genere uomo, eccetto quelle generalissime, valide per ogni organismo (aria atmosferica, determinate condizioni di pressione atmosferica, eccetera). "L'uomo" non vive in un rapporto di adattamento organico o istintivo a queste o a quelle condizioni esterne determinate e additabili, laddove la sua costituzione impone, ma anche esplica, un'attività intelligente e pianificante, che gli consente di ricavare, da *ogni e qualsiasi* costellazione di condizioni naturali, *modificandole*, delle tecniche e degli strumenti per la sua esistenza. Perciò lo vediamo vivere "dappertutto," a differenza di tutti gli animali specializzati, i cui habitat sono geograficamente ben circoscritti. L'uomo vive nei deserti e nelle regioni polari, a fianco di antilopi e di orsi bianchi, sulle montagne, nelle steppe e nelle giungle, in zone paludose, sull'acqua e in ogni clima possibile, ma soprattutto, oggi, nelle città. Una disposizione di fattori ambientali, nel senso della definizione di cui sopra, indispensabile perché l'uomo "si conservi," peculiare, valida e da presupporsi necessariamente per l'intero genere, non è perciò proponibile.

L'uomo può tutto questo, perché grazie a trasformazioni frutto di progetti e di previsioni crea, da condizioni preesistenti di ogni genere, la sua sfera culturale; la quale dunque, nel suo caso, sta in luogo dell'ambiente e tuttavia, ora, appartiene alle condizioni di vita *naturali* di quest'essere non specializzato e sprovveduto sotto il profilo organico. "Cultura," pertanto, è un concetto antropo-biologico, e l'uomo allo stato di natura è in realtà un essere culturale. Già l'aborigeno australiano dispone di circa duecento tra attrezzi e tecniche, e per loro mezzo si afferma nei territori desolati in cui vive. Cultura è dunque in prima approssimazione, l'insieme dei mezzi materiali e dei mezzi di rappresentazione, delle tecniche materiali e di pensiero, istituzioni incluse, tramite i quali una data società "si regge"; in seconda approssimazione, è l'insieme di tutte le istituzioni successive che si fondano su quanto precede.

Gli adattamenti al clima che si riscontrano non nell'uomo in genere, ma nelle singole razze sono probabilmente secondari. Gli antenati degli indiani d'America, dei negri e cosí via vissero in passato in tutt'altri climi in condizioni diversissime, e anche il loro aspetto deve essere stato diverso. Il Pleistocene e l'Olocene sono stati l'epoca delle grandi inquietudini e dei grandi spostamenti degli ominidi; gli odierni indiani del Nordamerica derivano i loro caratteri fortemente europidi e mongoloidi molto probabilmente dalla loro patria d'origine nell'Asia settentrionale (si veda von Eickstedt, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* [Teoria e storia delle razze umane], 1934, pp. 793 sgg.). I reperti di crani nell'Africa orientale risalenti all'Olocene, specialmente il cranio di Oldoway, hanno piuttosto vistose referenze europidi.

Che le società umane "cambino il loro ambiente" – concetto, questo, impossibile per la zoologia – si può dimostrare anche in tempi storici. Grandi emigrazioni in territori dalle caratteristiche del tutto diverse richiedono una rivoluzione nella cultura, una riconversione completa delle tecniche vitali e degli strumenti concettuali, la quale suole investire anche la sfera religiosa. Il celebre accoglimento del cristianesimo da parte dei Germani fu un siffatto evento che si innestò in un movimento migratorio. La religione germanica con le sue orde di guerrieri celesti ("L'intera schiera degli iddii nordici appare una compagine di rissosi": cosí Neckel, *Kultur der alten Germanen* [La cultura degli antichi Germani], 1934) e il suo scarso sviluppo cultuale ("sacrificiis non student," Cesare, *De bello Gallico*) deve essere stata già la religione di popoli nomadi; era impossibile che i suoi portatori riuscissero a vincere una civiltà di tanto superiore come quella tardoromana. Esempi ancora piú impressionanti di subitanei cambiamenti culturali troviamo in altri continenti. Secondo Eickstedt (*op. cit.*, p. 819), il territorio dei Sioux e dei Fox era, intorno al 1700, il distretto del

Wild Rice River del Minnesota. Ciò è sinonimo di economia di raccolta, di cacciatori all'opera nei boschi, di impiego di canoe. Cacciati dagli Ogibive, che possedevano fucili, si volsero alla prateria e acquistarono cavalli dagli europei. "Pochi anni piú tardi l'intero popolo era a cavallo, e ciò gli dischiuse di colpo uno spazio vitale gigantesco nelle praterie."

Ogni uomo, a ogni livello di cultura, vive se stesso, la sua società, il suo *milieu* culturale, il paesaggio che gli fa da sfondo come parti del "mondo." Anche l'australiano concepisce la sua patria come una parte di un grande tutto, cui nella sua rappresentazione attribuisce indeterminata vastità; e l'orientamento nel mondo e la sua interpretazione da parte dell'uomo inglobano questa totalità. I nostri sensi colgono del mondo certamente non piú che una frazione, come tutti gli organi percettivi, anche animali. *Noi* lo sappiamo, poiché con microscopi e telescopi possiamo ampliare tale porzione di mondo. Il selvaggio lo sa nella dimensione religiosa: dall'insicurezza di fronte al dato. Entrambi, noi e lui, concepiamo il mondo visibile come parte di un mondo *non dato*, e qui è indifferente se quest'ultimo consista di elettroni e batteri o di demoni e spiriti. L'uomo, in generale, tende a vedere nel percepito il percepibile e nel percepibile il non percepibile, e, soprattutto, il suo *comportamento* tocca tutti questi ambiti. Per lo scoiattolo la formica, sullo stesso albero, non esiste. Per l'uomo non solo esistono entrambi, ma esistono i monti lontani e le stelle, percepire le quali è biologicamente del tutto superfluo; e, di là dal percepibile, esistono gli dèi, con i quali egli è in rapporto nel rito e nel culto. Quando Lorenz dice: "L'intera sociologia degli animali superiori si fonda su evocatori e su schemi innati," in queste parole è già implicito il rifiuto di applicare il concetto di *Umwelt* all'uomo. Si provi a guardare un contadino cinese o un operaio metallurgico europeo: non si troveranno figure motorie innate che si riferiscano a una coordinazione, peculiare al genere umano, di contenuti ambientali con i loro valori di evocazione. Il motivo è sempre lo stesso: perché tutto dipende da un comportamento variabile, consapevolmente controllato, che si stabilizza, regolarizza e eventualmente si rende abituale soltanto nell'interazione sociale, pur restando aperto a nuove ulteriori motivazioni, cioè suscettibile di sviluppo. Il primo compito è di isolare, nell'infinita molteplicità del mondo, le condizioni della mera esistenza fisica. A tale scopo persino la stella polare serve - per l'orientamento.

Non possiamo fare a meno di accennare che già *Herder* aveva compiuto alcuni passi nella direzione della teoria che veniamo esponendo. Ne do qui la prova.

Nello scritto, che gli valse un premio, sull'origine del linguaggio (1772), Herder tenta da molteplici punti di vista di tracciare una distinzione tra animale e uomo, che è del massimo interesse. "Che l'uomo sia di molto inferiore agli animali nella forza e sicurezza dell'istinto, che anzi egli non possegga affatto ciò che nel caso di tante specie animali noi chiamiamo capacità e istinti d'industria innati, è cosa sicura," osserva. Con grande genialità, Herder fa valere inoltre un punto di vista nuovo, che a ben vedere è quello della *Umwelt*, del mondo subiettivo animale: lo chiama la "sfera degli animali."

Ogni animale, argomenta, ha il suo ambito, al quale appartiene sin dalla nascita, nel quale entra subito (!), rimane per tutta la vita e muore. "Ora è ben singolare che quanto piú acuti sono i sensi degli animali e quanto piú meravigliose le opere dell'industria loro, tanto piú piccolo sia il loro ambito e tanto piú monocordi le loro realizzazioni." E afferma di aver indagato a lungo questa circostanza e d'aver scoperto una mirabile proporzione inversa tra la minore estensione dei loro movimenti, della loro nutrizione, conservazione, accoppiamento, educazione, socievolezza, e i loro istinti e le loro arti. Quanto piú ridotta dunque la loro sfera, diremo con Herder, tanto piú sicure e compiute le "capacità" degli animali: "Se dei sensi infinitamente acuti vengono inclusi in un'esigua sfera e orientati su un oggetto unico e tutto il restante mondo è per essi niente [!], è ben naturale che sia straordinaria la loro riuscita!" Inversamente: "Quanto piú svariate sono le occupazioni e i compiti degli animali, quanto piú instabile è il loro modo di vita, quanto piú vasta e multiforme è insomma la loro sfera vitale, tanto maggiormente vediamo articolarsi e indebolirsi la loro sensibilità."

Herder assume dunque il principio: "La sensibilità, la capacità e gli impulsi industriosi degli animali aumentano d'intensità e di forza in ragione inversa all'estensione del loro raggio d'azione e alla varietà con cui operano." Gli animali hanno, come egli dice, "sensi divenuti istinti." Prescindendo dal fatto che Herder non possiede un chiaro concetto di specializzazione organica, che tiene in maggior conto la sensazione, la percezione e gli "istinti industriosi," e che ha imperniato eccessivamente la sua teoria sugli insetti, è tuttavia da notare che è stato il primo a riconoscere e a formulare con chiarezza l'adattamento delle "capacità" degli animali, cosí delle loro azioni come delle loro percezioni e istinti, a un limitato settore di mondo, cioè al loro mondo individuale (*Umwelt*).

Con la stessa sicurezza Herder caratterizza, fondamentalmente in termini esatti, l'uomo. Ci apprende il "carattere peculiare dell'umanità," con la cui comparsa "la scena muta completamente." E definisce l'uomo un essere manchevole! Il neonato "attraverso i suoni non esprime né rappresentazioni né istinti, come invece fa ogni animale nell'ambito della sua specie; collocato nudo tra gli animali, egli sarebbe dunque l'essere piú

derelitto della natura; nudo e spoglio, debole e indigente, timido e inerme: e, culmine della sua miseria, privo di ogni guida nella vita. Venuto al mondo con una sensibilità cosí dispersa e fiacca, con facoltà tanto indeterminate e assopite, con istinti tanto scissi e languidi, manifestamente legato a mille bisogni, destinato a un ambito vasto... no, una linea di condotta tanto contraddittoria non è quella della natura!"

Per l'uomo è perciò possibile, secondo Herder, dalla prospettiva dell'animale, soltanto una definizione negativa: "Il carattere della sua specie" consiste in primo luogo di "lacune e manchevolezze." "I suoi sensi e la sua organizzazione non sono affinati a un unico fine: egli ha sensi per ogni cosa e perciò, com'è ovvio, per ogni singola cosa sensi piú deboli e ottusi. Le sue energie psichiche sono rivolte al mondo intero; le sue rappresentazioni non si dirigono verso un solo oggetto: di qui l'assenza in lui di istinti d'industria, di destrezza naturale all'arte" (cioè di istinti). L'uomo dunque non ha nemmeno un "ambiente": "L'uomo non ha alcuna sfera d'azione cosí uniforme e ristretta, dove l'attenda un'unica sorta di lavoro: un mondo di occupazioni e di finalità lo circonda." Egli ha "appetiti dispersi, attenzione divisa, sensi torpidi."

È degno d'ammirazione come Herder qui scorga nella loro intima connessione la sprovvedutezza biologica dell'uomo, la sua apertura al mondo e la "dispersione dei suoi appetiti"; come di poi giunga al problema del "risarcimento" e in tale contesto deduca, da questo "carattere dell'umanità" che ha appena scoperto, il linguaggio (la ragione, la riflessione), intendendolo come un surrogato che scaturisce "dal centro di tale deficienza."

Sul rapporto uomo–animale non è possibile dire niente di piú calzante di questo: la loro differenza non risiede "in gradazioni o aggiunta di forze, ma in una totale eterogeneità di orientamento e sviluppo di tutte le energie," cosí che l'intelletto dell'uomo non poggia sulla sua organizzazione animale, e invece: "Si tratta dell'intero assetto di tutte le forze umane, dell'intera economia della sua natura sensitiva e conoscitiva, conoscitiva e volitiva... che nell'uomo chiamasi ragione, cosí come negli animali diviene facoltà meccanica; che in lui chiamasi libertà e nell'animale si fa istinto." L'"intera economia della natura" prende dunque, nel caso dell'uomo, una direzione nuova. Herder ha fatto ciò che ogni antropologia filosofica, anche quella che presupponga una concezione teologica dell'uomo, ha il dovere di fare: scorgere l'intelligenza dell'uomo nel contesto della sua situazione biologica, della struttura delle sue percezioni, azioni e bisogni, scorgere cioè "la totale determinazione della sua facoltà pensante in rapporto alla sua sensibilità e ai suoi impulsi." La coscienza umana presuppone una dotazione morfologica particolare, una

capacità motoria, delle prestazioni percettive e una struttura pulsionale particolari, una "totale eterogeneità d'orientamento e sviluppo di tutte le energie." L'antropologia filosofica dai tempi di Herder non è progredita di un passo, e appunto questa concezione, che nello schema è la medesima, io intendo qui sviluppare con gli strumenti della scienza moderna. Essa, del resto, non ha bisogno di fare alcun passo avanti, poiché è questa la verità.

Di importanti indicazioni, di cui spero d'aver tenuto conto, sono debitore, dacché questo libro è uscito la prima volta (1940), alle recensioni di Nicolai Hartmann (*Neue Anthropologie in Deutschland* [La nuova antropologia in Germania], "Blätter für deutsche Philosophie," XV, 1941) e di Hermann Ammann (*Sprache und Gemeinschaft* [Linguaggio e comunità], "Die Tatwelt," XVI, 1941). Ampie e ripetute discussioni con Konrad Lorenz, Hans Bürger-Prinz e Helmut Schelsky hanno lasciato la loro impronta in piú di una formulazione. Lo scritto di O. Storch *Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung* [Il peculiare posto dell'uomo nel processo vitale e nell'eredità] (Vienna, 1948) amplia i fondamenti biologici di vedute basilari che si sono comprovate comuni. Il saggio pubblicato sotto il nome di Buytendijk *Tier und Mensch* (L'animale e l'uomo) ("Die neue Rundschau," ottobre 1938), che nelle precedenti edizioni avevo giudicato assai vicino, in punti decisivi, alla teoria qui esposta, deriva, come nel frattempo mi comunica H. Plessner, dalla collaborazione con lui.

Il peculiare posto morfologico dell'uomo

10. *I primitivismi organici*

Il compito cui ora ci accingiamo è di dimostrare il peculiare posto dell'uomo sotto l'aspetto morfologico. La considerazione, pertanto, sarà "dall'esterno." Tale peculiarità, come già si è accennato, consiste in una generale *deficienza* di organi ad alta specializzazione, cioè specificamente adattati a un ambiente: queste le condizioni esteriormente osservabili in un essere che agisce ed è aperto al mondo e dunque tale da non poter contare che su se stesso.

La "deficienza organica" e le peculiarità organiche dell'uomo vanno perciò considerate alla luce dell'idea cardine della "non-specializzazione"; esse costituiscono, in termini positivi, dei primitivismi. Questi sono o stadi fetali ontogenetici, che l'uomo conserva anche da adulto, o stadi filogenetici: dalla ricerca anatomica comparata risulta che l'organo umano, nella costruzione quale appare secondo le leggi dell'evoluzione, appartiene agli inizi; esso è dunque primitivo ("geologicamente antico"). I due punti di vista possono coincidere, ma non necessariamente, e per questo è indispensabile la distinzione alla quale Mijsberg (*Über den Bau des Urogenitalapparates bei den männlichen Primaten* [Sulla struttura dell'apparato urogenitale nei primati maschi], Dibattiti della Reale Accademia delle Scienze, Amsterdam, 1923) annette giusta importanza. Stadi specializzati sono invece stadi finali dell'evoluzione, ed è in contraddizione con ogni concezione biologica il considerare degli organi primitivi come il risultato di un'involuzione di organi già specializzati.

Occorre fissare con precisione il significato delle espressioni che stiamo usando. Il concetto di "primitivo" è sinonimo del concetto di "non specializzato," e non significa mai, in discussioni come questa, "inferiore" o "di minor valore," al modo che si dice primitivo, ad esempio, un cranio d'australiano rispetto a un cranio d'europeo. Piuttosto, per tutta questa

problematica, primitivo è = non specializzato = originario, o in senso ontogenetico (embrionale) o in quello filogenetico (arcaico). Per specializzazione è da intendersi la *perdita* della pienezza delle possibilità esistenti in un organo non specializzato, a vantaggio del grande sviluppo di alcune di queste possibilità a spese di altre. Infatti, dove si dànno involuzioni, queste sono sempre parti costitutive di processi di specializzazione: ne sono esempio il pollice degli antropoidi, le "pinne" del pinguino o i visceri scomparsi, perché superflui, in molti parassiti (cfr. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn* [Realtà e senso], 1938, vol. II). Che le funzioni, una volta perdute, non possano essere riacquisite, lo afferma la legge di Dollo. Essendo tali formazioni involutive dei parziali processi intrinseci a specializzazioni, ciò significa al tempo stesso l'irreversibilità delle specializzazioni conseguite, che sono la meta finale dell'evoluzione organica e vengono raggiunte da tutti i mammiferi, ad eccezione dell'uomo. Non è invece biologicamente sostenibile che organi specializzati possano involuire a organi non specializzati, vale a dire a organi cui inerisce una gran copia di possibilità di sbocco. Questo problema è il problema fondamentale della teoria dell'origine dell'uomo, qualora cioè sia dimostrabile che gli organi essenzialmente umani sono organi non specializzati, dunque embrionali ovvero arcaici. In ogni tipo di considerazione che, *direttamente* e senza avanzare alcuna particolare *ipotesi supplementare* in rapporto a questa questione, derivi l'uomo da un animale, ci si trova di fronte a una difficoltà insormontabile per quanto concerne la spiccata non-specializzazione, che dovremo dimostrare nei particolari, degli organi umani: alla difficoltà per cui si dovrebbero far derivare stadi primitivi da stadi progressivi. Le grandi scimmie, che in primo luogo entrano in discussione per una derivazione siffatta, hanno una specializzazione di grado addirittura straordinario. È questa la difficoltà fondamentale della teoria evoluzionistica quando si applica all'uomo, non essendovi, d'altra parte, alcun dubbio sulla parentela assai prossima di uomo e scimmia. Ciò va detto, per prima cosa, con molta chiarezza. Qualsiasi teoria che non se ne renda conto non è in generale all'altezza delle difficoltà del problema. Mentre la derivazione, poniamo, degli uccelli dai rettili del Permiano (in quanto tipi) è assai evidente, quella dell'uomo urta sempre in questa difficoltà.

Porto la prova seguente. Ci sono due tipi di teorie sull'evoluzione dell'uomo. L'una, che faremo nostra, tiene conto di questo problema e, o considera l'uomo un essere molto arcaico che sin da tempi remotissimi ha evitato la via che conduceva alla specializzazione, *oppure* lo fa derivare da una stirpe primate di antenati animali, introducendo cosí un'*ipotesi supplementare*. In entrambi i casi il *posto peculiare* dell'uomo, la sua incomparabilità sono espliciti. Tale ipotesi supplementare può affacciarsi

in modi assai diversi ma finisce sempre con l'assumere che l'ominazione, all'interno delle leggi dell'evoluzione a noi note, diventa comprensibile solo se s'introduce una *legge peculiare*, nella quale, appunto, il peculiare posto dell'uomo appare immediatamente.

L'altra teoria evoluzionistica è quella classica, che fa derivare l'uomo *in linea diretta* da tipi già specializzati di grandi scimmie. Essa non tiene conto del problema. E allora mostrerò come si dissolva all'urto imperioso della verità: nella sua costruzione per cui fa derivare l'uomo direttamente dalle grandi scimmie, essa è costretta a descrivere il celebre "anello intermedio": compito insolubile, giacché, se il posto peculiare dell'uomo è un dato di fatto, questa teoria non può che far rientrare nella sua definizione di tale essere intermedio caratteristiche addirittura *antitetiche* (cioè umane e animali). Ne risulta, come vedremo, un monstrum e un essere portentoso tale, che è questo *anello intermedio* ora (e non piú l'uomo) a ottenere un posto particolare, e piuttosto fantastico, nell'intero regno animale. Onde la prova della nostra tesi ci è fornita dall'avversario senza volerlo.

In questo capitolo tratteremo innanzitutto delle peculiarità organiche umane della regione cefalica, alla quale faremo seguire una breve discussione circa lo stato degli importanti problemi costituiti dalla mano e dal piede. Nel capitolo undicesimo considereremo estesamente gli altri primitivismi umani, direttamente nel contesto delle teorie di Bolk e di Schindewolf, teorie che si integrano a vicenda. Accorderemo la preferenza a tale teoria integrata poiché appare la piú feconda; indi, nel capitolo dodicesimo, discuteremo il problema dell'origine dell'uomo.

Passiamo ora, dopo queste osservazioni preliminari, a una descrizione riassuntiva dei "primitivismi" ovvero "non-specializzazioni" dell'uomo; per prima prenderemo in considerazione la sezione cefalica sotto il particolare riguardo dell'apparato mascellare e dentario.

La parte encefalica e quella facciale del cranio, nella stragrande maggioranza dei mammiferi, sono in un rapporto di proporzione inversa, e anche in tutte le scimmie che assomigliano all'uomo (antropoidi, antropomorfi*) la porzione cranica costituita dal muso è straordinariamente massiccia e prognata a spese della porzione cerebrale, che è invece rimpicciolita e sfuggente, mentre nell'uomo la faccia, al di sotto della capsula cerebrale, pressoché scompare.

Quanto piú ripercorriamo all'indietro il periodo fetale di tutti i

* L'uso linguistico, nella letteratura, è oscillante. Per *Anthropoidae* s'intendono quasi sempre le "scimmie simili all'uomo," dunque scimpanzé, orango, gorilla, gibbone. Questo gruppo, a inclusione dell'uomo, è detto per lo piú degli antropomorfi. Ma non è una definizione rigida. Noi tuttavia la manterremo. *Pongidae* è un termine particolare per il gruppo comprendente scimpanzé, orango, gorilla.

vertebrati, ma soprattutto dei mammiferi, tanto piú simile si rivela la formazione del capo, e, in tutti i casi, la testa si fa piú grossa, in rapporto al resto del corpo, e rotondeggiante, mentre il muso non sporge affatto sotto la capsula cerebrale, o ne sporge solo di poco. Gli abbozzi dentari sono, secondo Bolk, impiantati verticalmente nella mascella in tutti i mammiferi, sono cioè "ortodonti."

Negli animali, antropoidi inclusi, la base cranica ha poi un ampio sviluppo in avanti rispetto alla volta cranica, il naso sporge in fuori e il suo dorso viene a formare con la fronte, che è piegata all'indietro, una superficie continua obliqua, spesso quasi orizzontale. La formazione del muso avviene dunque a spese della porzione cerebrale del cranio. Nell'uomo, si può affermare che l'abbozzo embrionale *resti conservato*. Si dà qui un'antitesi tra lo sviluppo di mascelle massicce e allungate e la posizione obliqua dei denti verso l'esterno (cavallo, scimpanzé), e la mascella piccola e rotonda con sovrapposizione verticale dei denti. Westenhöfer (*Das Problem der Menschenwerdung* [Il problema dell'ominazione], 2ª ed., 1935; *Das menschliche Kinn* [Il mento umano], "Archiv für Frauenkunde und Konst. Forschung," 10, 1924) ha richiamato pertinentemente l'attenzione su questo rapporto morfologicamente illuminante. Egli cita un'analoga osservazione di Ludwig Fick che risale al 1853: "Tutti i crani misurati prima del completo sviluppo forniscono un risultato che dovrebbe rivendicare per essi un'organizzazione superiore a quella che ottengono con la loro compiuta formazione; e ciò è assai naturale, essendo generale legge evolutiva per i vertebrati che il sistema cerebrospinale, con i suoi annessi, gli specifici organi di senso, formi quel sistema, l'accrescimento della cui massa, dalla nascita sino al compiuto sviluppo, è il piú esiguo, laddove nello sviluppo delle mascelle avviene l'inverso."

Intendiamo peraltro continuare a discutere la questione nel punto specifico, quello in cui è antropologicamente piú rilevante, cioè in sede di comparazione del cranio degli antropoidi e di quello umano. È fuor di dubbio il fatto, a tale proposito, che negli antropoidi il cranio, nello stadio fetale e in quelli giovanili, è estremamente simile al cranio umano, e che solo piú tardi esso si sviluppa nell'imponente formazione facciale delle grandi scimmie adulte. In alcuni importanti saggi (*Die Naturwissenschaften* [Le scienze della natura], 1926, pp. 89 sgg., 445 sgg., 472 sgg.) Naef di Zurigo ha mostrato in istruttive illustrazioni la forma a ferro di cavallo della mascella umana (e delle proscimmie) in contrapposizione al posteriore allungamento di quella della grandi scimmie, destinata ad accogliere la loro piú massiccia dentatura: "È questa una trasformazione che avviene in tutti i pongidi nel corso dello sviluppo successivo, trasformazione che muove da una forma giovanile piuttosto umana." In proposito egli

enuncia la "legge degli stadi preliminari conservativi." Tra tutti i crani di mammiferi, egli dice, e tanto piú tra quelli di tutte le scimmie, sussistono in stadi fetali alquanto antichi delle concordanze che in seguito vanno perdute, in quanto cioè le singole forme tendono ai loro particolari scopi, cioè si specializzano. È tipica dei feti maturi di tutte le scimmie una forma cranica che rispetto a altri mammiferi presenta un assai significativo ingrandimento della capsula cerebrale e un relativo accorciamento della parte mascellare, nella quale le orbite sono rivolte in avanti (visione plastica!) e separate dalle fosse temporali in forza della congiunzione dell'osso frontale e dell'osso zigomatico. Negli antropoidi (inclusi dunque gli ilobatidi, scimmie dalle lunghe braccia, e perciò i gibboni) osserviamo la stessa combinazione in forma quanto meno accentuata, e, altrettanto, negli antropomorfi (ominidi + pongidi + fossili di australopiteco); ma qui le proporzioni del cranio e del cervello si son fatte, nel loro abbozzo, del tutto umane. In tutte le scimmie, il cranio dei piccoli conserva molto dell'umanità in abbozzo, mentre negli autentici antropomorfi il piccolo ha sempre una bella, glabra fronte umana. Negli animali adolescenti l'elemento comune recede sempre piú, in ogni formazione di gruppi di scimmie. Il peculiare carattere specializzato delle varie specie si basa in questo caso sul fondamento del tipo originario ereditato ab antiquo. Non discuterò qui la ricostruzione che Naef fa seguire del propliopiteco (Terziario medio) e il suo tentativo di dimostrare un'evoluzione semplice in linea diretta da questo, attraverso il pitecantropo, all'*Homo Neandertalensis* e all'*Homo sapiens*; mi limiterò a rilevare che, secondo Naef, il carattere peculiare dei pongidi (scimmie antropoidi in senso stretto) consiste in una intensificazione secondaria delle energie corporee, nella versatilità e in una naturale capacità di difendersi, nella rinuncia a conservare l'abbozzo (e all'ulteriore sviluppo) di prestazioni superiori. I pongidi giovani sono, senza dubbio, molto piú intelligenti dei vecchi. Il compito filogenetico dell'uomo sarebbe dunque consistito nel "tener fermo," per cosí dire, alla relazione soma-cervello, i cui prodromi sono presenti in tutte le scimmie, e al corrispondente assetto a volta del cranio, che appunto le scimmie, i pongidi in particolare, nelle forme embrionali e giovanili ancora presentano. "L'indagine della storia del cranio dei pongidi rivela un'enorme deviazione secondaria da un'evoluzione in senso umano intrapresa manifestamente in via primaria e ancora perseguita, per anni, dai singoli individui; e già la forma originaria della famiglia si può ben pensare avesse un aspetto maggiormente antropomorfo che non i suoi singoli attuali rappresentanti. Ma già questa forma originaria deve essere collocata in un remoto passato, per lo meno nel Miocene medio. Nel

Miocene superiore, infatti, era già stabilizzato l'odierno carattere specializzato."

In un altro saggio, *Der neue Menschenaffe* (La nuova scimmia antropoide) ("Naturwissenschaft," 1925, f. 33), Naef discute l'*Australopithecus Africanus Dart*. Dai caratteri anatomici (assenza delle creste sopracciliari, incisivi ortostatici, mento abbastanza pronunciato, eccetera) egli dimostra che si trattava di una scimmia antropoide, il cui sviluppo cerebrale durante gli anni dell'infanzia teneva piú a lungo il passo nella direzione delle proporzioni umane di quanto non avvenga negli attuali pongidi. Il profilo nel suo complesso rammenta vistosamente quello dei pongidi odierni nella primissima infanzia. In accordo con Dart, Naef propende per la verticalità della colonna vertebrale cervicale e dunque per una stazione piú o meno eretta di questo reperto.

Naef ne trae la conclusione che l'"australopiteco" è rimasto piú vicino che non i pongidi ai progenitori comuni, che è necessario presupporre, dell'uomo e delle scimmie antropoidi. Tale punto di vista "è tanto piú naturale in quanto struttura e evoluzione delle scimmie antropoidi dimostrano che esse — commisurate all'uomo — erano un tempo assai superiori a quelle di oggi, e in quanto sussistono anche determinati dati paleontologici a confortarlo; i loro rappresentanti piú antichi si sono discostati minimamente dalla norma umana, quelli recenti massimamente." L'intero gruppo deve avere avuto in sé almeno la *possibilità* di conservare piú a lungo dei pongidi attuali gli spiccati stadi primitivi umani, i quali sono, dal piú al meno, propri a *tutte* le membra. "Anche se gli antenati adulti dell'uomo nel Terziario alquanto avanzato è probabile possedessero ancora qualche tratto scimmiesco, oggi perduto, debbono aver avuto tuttavia una grande libertà di adattamento, ed essere stati primitivi, infantili e, proprio per questo, umani."

Per ora il risultato è in ogni caso questo: una forma abbozzata nelle forme fetali dei mammiferi, principalmente degli antropomorfi, caratterizzata cioè dalla volta cranica, dallo sviluppo esiguo della dentatura inferiore e dall'ortodontismo, si conserva soltanto nell'uomo. Si tratterebbe dunque di un primitivismo ontogenetico e, con altissima probabilità, filogenetico, dunque di una non-specializzazione. È infatti fuor di dubbio che la posteriore, possente formazione del muso nelle grandi scimmie è una specializzazione assai adeguata, nel senso di un'interazione di funzioni quali l'afferrare (mordere), il mangiare e il fiutare, corrispondentemente alla disposizione dei quadrupedi, nei quali il muso costituisce l'estrema terminazione anteriore. Le grandi scimmie si sono pertanto evolute nel senso di questa specializzazione, i paviani massimamente, in

quanto animali puramente terricoli (secondari), le scimmie antropoidi autentiche in misura minore.

Ora, le vedute su cui abbiamo riferito non costituiscono teorie del tutto nuove, bensí una riscoperta di analoghe vedute già espresse in passato. Già Kollmann muoveva dalla somiglianza del cranio delle scimmie giovani con quello umano e, conformemente alla legge biogenetica fondamentale, ne concludeva che le scimmie dovessero discendere da forme maggiormente simili all'uomo ("Archiv für Anthropologie," V, 1906; "Korrespondenz der Deutschen anthropologischen Gesellschaft," 36, 1905). Gli uomini, dunque, è possibile siano evoluti non da forme comparabili con gli attuali antropoidi, bensí da "forme fetali," la cui forma cranica essi conservarono; e Kollmann si attendeva che gli antropoidi dell'era terziaria non avessero crani scimmieschi come oggi, ma teste rotonde, cosí come ancora adesso i feti di antropoidi. Questa teoria è molto simile a quella, che discuteremo in seguito, di Schindewolf. Ancor prima, batté la stessa via Ranke ("Korrespondenz der Deutschen anthropologischen Gesellschaft," 1897): "Specialmente il cranio dei mammiferi, nella sua formazione individuale, raggiunge dapprima una forma che corrisponde alquanto a quella umana, una forma che rivela la preminenza, tipicamente umana, del cervello sugli organi vegetativi. La forma animale del cranio si sviluppa a partire da questa forma umana. Il processo è pertanto l'inverso di quel che la teoria evoluzionistica corrente ritiene di dover postulare; è un processo non dall'inferiore al superiore, bensí dal superiore all'inferiore: non ascendente ma discendente. La forma piú alta della formazione del cranio, quella umana, è il punto di partenza comune dell'evoluzione cranica dell'intera classe dei mammiferi." Superflua, in questa argomentazione, l'estensione del problema all'intera classe dei mammiferi e dubbie le definizioni di "superiore" e "inferiore"; esatto invece che un'evoluzione è possibile solo nella direzione della struttura cranica del feto di scimmia verso la forma finale animale, cioè specializzata, e che l'uomo, all'opposto, conserva questo stadio primitivo (fetale) e arcaico secondo il dettato della legge biogenetica fondamentale. Anche Kollmann, comunque, era espressamente dell'opinione che le forme indifferenti, non specializzate, fossero da considerarsi le forme filetiche e che pertanto gli antropoidi non rientrassero nella filogenesi dell'uomo. A risultati simili, come apprendo da Kohlbrugge (*Die morphologische Abstammung des Menschen* [L'origine morfologica dell'uomo], 1908, un libro assai avveduto), pervenne già Äby nel 1867.

A questo primitivismo stabilizzato (non-specializzazione) dell'uomo corrisponde l'alta primitività della sua dentatura. Già Klaatsch (*Das Werden der Menschheit und die Anfänge der Kultur* [Il divenire dell'umanità

e gli inizi della civiltà], 3ª ed., 1936) diceva in questo senso che nella dentatura umana è difficilmente riconoscibile, in generale, un qualsiasi fenomeno specifico di adattamento. Nel complesso, essa appare come "una piuttosto eccellente prosecuzione di quello stato originario, dal quale si sono evolute le altre forme di dentatura dei mammiferi. Quanto alla dentatura, l'uomo è perciò rimasto, piuttosto singolarmente, nell'originario stato 'primitivo'."

Questa primitività consiste, in primo luogo, nell'essere la dentatura umana il continuum che era in origine, nel non avere cioè una lacuna (diastema) tra canini e premolari, lacuna che si rende necessaria allorquando i canini, come negli antropoidi, si specializzano divenendo possenti organi di lacerazione. Proprio questa evoluzione imponente dei canini è assente in tutti gli uomini attuali e in quelli fossili, anche nel sinantropo e nell'Uomo di Heidelberg.

Nel saggio *Einige besondere Bildungen an den Zähnen des Menschen und ihre Bedeutung für die Vorgeschichte* (Alcune formazioni particolari nei denti dell'uomo e il loro significato per la preistoria umana) ("Anatomischer Anzeiger," 58, 1924), Adloff mostra che i premolari situati dietro i canini sono, in tutti gli antropoidi, a una sola cuspide, e dunque seguono la specializzazione dei canini, mentre nell'uomo sono bicuspidati e dunque simili ai molari. Manca perciò nel suo caso una specializzazione subentrata in conseguenza dello sviluppo imponente dei canini animali. Adloff mette in rilievo "che il canino umano possiede una forma primitiva, la quale si esprime anche e soprattutto nella formazione della superficie linguale mediante lo sviluppo di una protuberanza presente anche in corrispondenza degli incisivi, mentre i canini degli antropoidi hanno completamente perduto, a causa della specializzazione, questa forma originaria. È dunque assolutamente impensabile che l'uomo abbia mai posseduto canini simili a quelli degli antropoidi."

In direzione analoga si muove un'osservazione fatta da Werth nel corso di un dibattito ("Zeitschrift für Säugetierkunde," 12, 1937), circa l'assenza di canini ipertrofici: "Anche qui, non v'è dubbio, si tratta di un carattere filogeneticamente primitivo, geologicamente antico. L'assenza di un canino chiaramente emergente sulla fila dei denti o comunque da essa sporgente è la norma, ancor oggi, nei mammiferi placentati considerati primitivi, gli insettivori. Questo stadio si trova inoltre in tutta una serie di mammiferi del primo Terziario."

Per queste questioni d'estrema importanza va tenuto conto anche di altri scritti di Adloff: *Das Gebiß des Menschen und der Anthropoiden und das Abstammungsproblem* (La dentatura dell'uomo e degli antropoidi e il problema dell'origine dell'uomo) ("Zeitschrift für Morphologie und

Anthropologie," 26, 1927); *Der Eckzahn des Menschen und das Abstammungsproblem* (Il canino umano e il problema dell'origine dell'uomo) ("Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte," 94, 1931); *Über die primitiven und die sogenannten pithecoiden Merkmale im Gebiß des rezenten und fossilen Menschen und ihre Bedeutung* (Sui caratteri primitivi e su quelli cosiddetti pitecoidi nella dentatura dell'uomo recente e dell'uomo fossile e il loro significato) (ivi, 1937, vol. 107).

In questi scritti Adloff, oltre a quelle già menzionate, indica altre caratteristiche della dentatura umana; vi appartengono:

1. Il molare deciduo inferiore, assai primitivo in confronto alla forma maggiormente a una sola cuspide dei molari decidui degli antropoidi (la tesi di Adloff è che i denti decidui delle forme recenti somiglino piú ai denti permanenti dei loro progenitori fossili che non a quelli dei loro discendenti).

2. L'impianto verticale dei denti umani, in particolare degli incisivi, a differenza dagli antropoidi che hanno gli incisivi impiantati obliquamente in avanti.

È incontestato che nella stragrande maggioranza dei mammiferi i denti, nello stadio embrionale, sono abbozzati perpendicolarmente nelle mascelle. Nelle scimmie, in particolare negli antropoidi, prima della seconda dentizione i denti sono impiantati verticalmente nella mascella, e a ciò si connette un prognatismo moderato (una moderata formazione del muso), mentre la parte mediana della faccia è pressoché perpendicolare. Soltanto dopo la seconda dentizione compare nell'antropoide il prognatismo animale, laddove nell'uomo l'impianto verticale dei denti resta conservato con sovrapposizione o sovrocclusione.

L'importanza di questi rilievi è evidente ove si consideri che una modificazione della struttura dentaria non può aversi come conseguenza di un adattamento funzionale, perché i denti si sviluppano completamente all'interno della mascella e quando ne erompono sono assolutamente impervi a qualsiasi influenza esterna.

Il saggio di anatomia comparata di S. Frechkop (*Considérations préliminaires sur l'évolution de la dentition des Primates. Notes sur les Mammifères*, "Bulletin du Musée royal d'Histoire naturelle de Belgique," XXVI, 1940) perviene del pari, quanto alle singole classi di denti (molari, premolari, canini e incisivi), al risultato che esse si avvicinano estremamente al prototipo che si presume essere stato il punto di partenza dell'evoluzione, e che dunque rappresentano uno stadio comparativamente primitivo.

Ciò stabilito, la dentatura umana non può pertanto essersi originata dalla molto piú specializzata dentatura antropoide, essendo la dentatura umana molto piú primitiva di quella di tutti gli antropoidi recenti. Dalla

"sequela degli antenati" dell'uomo debbono scomparire tutte quelle strutture che possono essere classificate insieme con gli antropoidi odierni, anche e soprattutto il driopiteco (*contra* Weinert, von Eickstedt e altri), il quale fu un autentico scimpanzé del Terziario.

Per parecchie ragioni il problema della dentatura è d'importanza grandissima e difficilmente può essere separato da una serie di ipotesi concernenti la teoria dell'origine. In primo luogo i reperti fossili si limitano spessissimo a frammenti di crani, di mascelle e di dentatura. In secondo luogo le strutture fondamentali della dentatura possiedono una resistenza piuttosto eccezionale e sono impervie a influenze esterne – cosí della selezione come dell'adattamento. La dentatura, in terzo luogo, si armonizza in modo rilevantissimo con la struttura cranica nel suo complesso. La persistenza della dentatura umana in uno stadio evolutivo indifferente, l'assenza di specializzazione nei canini sono necessariamente correlate con l'accrescimento del cervello, poiché in tal modo venne a mancare anche la possente muscolatura masticatoria e cervicale degli antropoidi con le corrispondenti creste ossee e i *pectines* sui loro crani. L'arcata dentaria allargata e quasi parabolica dell'uomo determina inoltre, a differenza dalle file parallele dei denti degli antropoidi, una spaziosissima cavità orale e il conseguente ingrandimento della lingua, e perciò l'aumento della distanza tra i condili e l'allargamento del cranio.

Nei suoi ultimi scritti (*Ergänzende Bemerkungen zur Beurteilung des Gebisses von Sinanthropus Pekinensis* [Osservazioni integrative per una valutazione della dentatura del S.P.] "Anatomischer Anzeiger," 91, 1941; *Odontologie und Anthropologie* [Odontologia e antropologia], "Zahnärztliche Rundschau," 11, 1941), Adloff ha cosí formulato le sue opinioni filogenetiche: "Perciò gli ominidi costituirebbero un gruppo a sé, che può essersi originato soltanto da una forma primate, la quale, verosimilmente, sarà stata, nell'abito esteriore, assai dissimile dall'uomo attuale, anche se è probabile che ab antiquo abbia posseduto le predisposizioni alle caratteristiche specificamente umane e mai abbia attraversato una fase antropoide. Analogamente, gli antropoidi hanno costituito un ramo autonomo, certamente, in radice, assai affine agli ominidi, che però si è evoluto, sin dal principio, parallelamente a essi, divergendone tuttavia in determinati caratteri. Infine, d'altra parte, se è possibile che ominidi e antropoidi discendano da un progenitore comune, questi ultimi si sarebbero molto presto staccati dalla comune linea filetica per battere una loro propria via evolutiva, perdendo, in conseguenza dell'unilaterale specializzazione, le predisposizioni alle qualità specificamente umane, che in origine erano presenti anche in loro." In forza di quest'ultima possibilità, ci si aspetterebbe che anche gli antropoidi fossili piú antichi dovessero rivelare

caratteri comparativamente primitivi e quindi piú simili a quelli umani di quanto essi oggi non siano; e cosí è in effetti. I tipi rinvenuti da Broom in Sudafrica a partire dal 1937 (*Paranthropus* e *Plesianthropus*), che risalgono al Pleistocene inferiore, avevano piccoli canini per ogni altro verso antropoidi, ma senza diastema, e i primi premolari inferiori simili a quelli degli ominidi, vale a dire una dentatura da onnivori dalla forma indifferente, non specializzata. Addirittura ominidosimile è la dentatura dell'*Australopithecus Africanus Dart* risalente al Pleistocene. Le specializzazioni corrispondenti non si erano dunque determinate ancora, erano rimaste a uno stadio originario. Adloff concorda (1931) con Klaatsch, per il quale l'uomo ha un suo proprio albero genealogico risalente sino al Terziario, nel senso cioè che forme primitive, nelle quali erano presenti abbozzi di qualità specificamente umane, svilupparono ulteriormente queste qualità evolvendo a poco a poco alla forma umana, mentre gli altri primati, pur discendendo dalla medesima radice, non riuscirono a seguire questa evoluzione, restarono indietro e si avviarono presto o tardi per altre vie che li allontanarono dalla linea umana, sicché dunque in realtà – a dirla in termini grossolani – non l'uomo discenderebbe dalla scimmia, sibbene la scimmia dall'uomo.

Non potendo ignorare il peso degli argomenti di Adloff, a questo punto Weidenreich, in passato sostenitore risoluto della "teoria riduzionistica," formulò una teoria nuova. In questi termini ne riferisce Adloff (1938): secondo Weidenreich gli ominidi discendono da antropoidi sconosciuti che, anteriormente al driopiteco, il quale era già, per la sua dentatura, un compiuto antropoide con canino altamente specializzato, si divisero in due rami. L'uno con dentatura simile a quella ominide, al quale viene apparentato (eventualmente come discendente tardo) anche l'australopiteco, condusse agli ominidi, l'altro al driopiteco e ai suoi discendenti, le attuali scimmie antropoidi. Egli concede che questo progenitore simile agli antropoidi non sia stato né del tipo scimpanzé né del tipo gorilla, ma una forma caratterizzata dal muso corto e dalla testa simile a quella del carlino, una forma che ha conservato con grande e stupefacente perseveranza alcuni dei suoi caratteri specificamente ominidi. Dice a questo punto Adloff con ragione: questa forma che era *simile* agli antropoidi ma possedeva specifici caratteri ominidi potrebbe con pari diritto definirsi un ominide (1937, 1938)!

Non è qui il caso, come si vede, di proseguire nella disputa, non sarebbe che una disputa meramente definitoria, cioè scolastica. Ma se la teoria classica si spinge a concedere cosí tanto, ha già ammesso la tesi fondamentale: "Forme specializzate, simili agli antropoidi fossili e recenti, non si trovano nella linea filetica degli ominidi" (Adloff, 1938). Anche secondo Weidenreich, ora, la diramazione degli ominidi da antropoidi

sconosciuti deve essere avvenuta in un'epoca in cui in questi non era ancora sopravvenuta la specializzazione della zona dei canini - ovvero, in altri termini: la dentatura degli antropoidi si è originata da stadi simili agli ominidi! L'evoluzione della dentatura dell'uomo deve dunque essere proseguita, con la conservazione di forme primitive, direttamente sino allo stato attuale, ed è impossibile credere che gli uomini debbano essersi evoluti dapprima nella direzione che portava agli antropoidi, e poi siano tornati a battere, per "riduzione," la strada opposta.

Dopo aver indagato sulla regione cefalica e la dentatura sotto il profilo della primitività, occupiamoci ora delle questioni, non meno importanti, della mano e del piede.

Com'è noto, già il celebre Klaatsch sosteneva che tutti gli altri mammiferi si sono cacciati in vicoli ciechi dai quali piú non v'è ritorno (si sono cioè specializzati), mentre soltanto l'uomo, con la sua originalità, si è conservato un'alta capacità evolutiva.

Le concordanze nelle scimmie e nell'uomo sono, a parere di Klaatsch, ricordi del loro comune discendere da una forma originaria, alla quale tuttavia l'uomo è ancora piú vicino che non le scimmie, sí che l'antropoide solo in linea secondaria si è allontanato dal percorso seguito dall'uomo ("Globus," 1899, vol. 76). Infatti, la mano, negli antropoidi, per l'involuzione del pollice, è modificata, e tuttavia il piede prensile è considerato da Klaatsch lo stadio iniziale del piede umano.

Questa opinione, pressoché generalmente accettata, per la quale il piede dell'uomo sarebbe evoluto dal piede prensile antropoide, deriva necessariamente dall'ipotesi di progenitori antropoidi; oggi, però, Klaatsch non la potrebbe proporre senza contestazioni.

Nell'ambito di questa questione accingiamoci ora a discutere le teorie di Osborn e Frechkop che - pur tra loro diversissime - concordano in un punto, nel porre in rilievo l'impossibilità di far derivare le estremità umane da quelle antropoidi, sottolineandone perciò l'originalità e la non specializzazione.

H.F. Osborn ha via via affidato le sue vedute a una serie di saggi. Eccone i titoli: 1. *Fundamental discoveries of the last decade in human evolution* (New York Academy of Medicin, aprile 1927); 2. *Recent discoveries relating to the origin and antiquity of man* (American philosophical society, 1927, "Science," 1927, vol. 65); 3. do. Palaeobiologica, I, 1927, il medesimo saggio; 4. *Recent discoveries in human evolution* (Medical society of the country of king, 1927); 5. *The influence of habit in the evolution of man and the great apes* ("Bulletin of New York Academy of Medicin," IV, 1928); 6. *Influence of bodily locomotion in separating man from the monkeys and apes* ("The scientific Monthly," 1928, vol. 26).

Osborn prende le mosse dalla tesi assai illuminante che non è possibile separare la considerazione della morfologia degli organi da quella della loro funzione. Negli antropoidi si dà un'evoluzione inequivocabile verso un tipo arboricolo altamente specializzato con locomozione volteggiante, in primo luogo per mezzo delle braccia (highly specialized arboreal type known as limbswinging or brachiating). Vi ineriscono i seguenti adattamenti:

a) estremità anteriori allungate in diretto rapporto con l'"hyperarboreal habit";

b) estremità posteriori accorciate nel medesimo rapporto;

c) quattro dita allungate, fortemente avvicinate e isocinetiche (*syndactyly*);

d) pollice accorciato, ridotta capacità prensile;

e) riconversione della mano, pertanto, a struttura atta all'aggrappo o all'aggancio;

f) riconversione del piede a struttura simile alla mano grazie a un certo allungamento delle quattro dita; evidente separazione dell'alluce e sua evoluzione alla capacità prensile.

Gli antropoidi non sono perciò propriamente dei quadrupedi, bensí la mano risulta modificata per la perdita della sua autentica funzione, e nel frattempo il piede, avendo perduto la sua funzione di piede appunto (footlike), si è avvicinato alla mano.

Accogliendo poi Osborn la legge di Dollo, per la quale l'evoluzione non è reversibile e gli organi perduti non possono essere riacquisiti, egli ritiene impensabile che gli antropoidi abbiano potuto invertire la direzione complessiva della loro evoluzione, riguadagnando le funzioni perdute o organi atrofizzati, e immettersi nella direzione completamente nuova che avrebbe condotto al tipo bimane umano.

A integrare queste conclusioni contribuiscono osservazioni embriologiche: la mano del feto umano non ha somiglianza alcuna con le dita, lunghe e unciniformi, degli antropoidi, le dita sono sempre brevi e divaricate, il pollice non presenta alcuna traccia di un'origine da quello atrofizzato degli antropoidi. Se l'uomo fosse un discendente di una forma arboricola, dovrebbero apparire reminiscenze fetali di questi stati.

In altri saggi (il secondo e il terzo dell'elenco precedente), Osborn adduce le ragioni per le quali ha abbandonato la ape-human-theory, che sino a poco prima aveva propugnato. Egli non crede piú che per il problema dell'origine siano in generale sufficienti ricerche di anatomia comparata. Tale problema può essere perseguito solo da una serie di scienze cooperanti: geologia, zoologia, paleontologia, anatomia comparata, embriologia, etnologia, botanica, paleobotanica in primo luogo, ma anche psicologia e "scienza del comportamento" (behaviorismo).

Osborn contrappone i seguenti caratteri:

Hominidae	Simiidae
1. Intelligenza progressiva, rapido sviluppo del proencefalo.	1. Intelligenza e volume del cervello bloccati.
2. Postura bipede, terricola, adattata al rapido spostamento su terreni aperti.	2. Atteggiamento quadrumane, adattato agli alberi, vita arboricola.
3. Bipedismo con evoluzione di un piede atto alla deambulazione e alla corsa. Alluce.	3. Moto a quattro mani sul suolo.
4. Braccia corte, gambe lunghe.	4. Gambe corte, braccia lunghe.
5. Sviluppo della mano strumentale, pollice e dita.	5. Perdita del pollice. Nessuna particolare capacità strumentale.
6. Attitudine del piede alla deambulazione e alla corsa, intensificata dall'ingrandimento dell'alluce.	6. Capacità prensile dell'alluce per l'arrampicamento.

"In brief, man has a bipedal, dexterous, wideroaming psychology; the ape has a quadrupedal, brachiating, tree-living psychology." (In poche parole, l'uomo ha una psicologia bipede, agile, propria di chi si muove in ampi spazi; la scimmia ha una psicologia quadrupede, propria di chi si muove mediante brachiazione, arboricola.) "Nella vita e nel comportamento della scimmia originaria c'era la potenziale tendenza alle odierne superscimmie, ma nel progenitore dell'uomo era insita la possibilità della civiltà moderna." Da un'analoga contrapposizione traiamo:

1. Uso delle braccia e di strumenti per attaccare, difendersi, all arts of life.	1. Uso delle braccia per arrampicarsi sugli alberi, subordinatamente per cogliere il cibo e afferrare l'avversario.
2. Uso delle gambe, per camminare, correre, migrare, fuggire davanti ai nemici.	2. Uso delle gambe per arrampicarsi sugli alberi e afferare i rami.
3. Difesa dai nemici mediante la vigilanza, il nascondersi, la fuga.	3. Difesa dai nemici mediante la fuga sugli alberi.

Dice perciò Osborn: "Tra l'uomo e la scimmia – non le mani e i piedi soltanto della scimmia, ma la scimmia intera, inclusi la sua psicologia e il suo comportamento – si troveranno piú differenze che somiglianze."

L'idea su cui questo autore fa leva è quella di una serie autonoma di progenitori dell'uomo, non di tipo antropoide, che si origina da un phylum comune, neutro dell'Oligocene (Terziario). Da questo phylum si separò, attraverso il driopiteco, anche il ramo delle scimmie in direzione dei tipi arboricoli specializzati. La forma di partenza neutra non può essere definita né scimmia né uomo (Adloff!). Era sí una "forma neutra," sia terricola sia arboricola, dotata dell'"alertness" delle scimmie inferiori, dalle dita larghe e separate, con pollice ben sviluppato, l'alluce "slightly separated" – e dunque dalle caratteristiche umane piú che non scimmiesche. Dice Osborn (nel secondo saggio sopra citato): "Considero la teoria degli uomini-scimmia totalmente falsa e fuorviante; essa dovrebbe sparire dai nostri pensieri e dai nostri scritti, e per motivi puramente scientifici."

Gli spazi di tempo considerati da Osborn sono di straordinaria ampiezza. Egli *non* include i tipi fossili di Neandertal, Heidelberg, Krapina, eccetera tra i progenitori delle attuali razze, li ritiene invece gli ultimi rampolli di un ramo collaterale. Chi voglia conoscere l'evoluzione delle idee di questa autentica autorità paleontologica e geologica può leggere con profitto il suo saggio *Is the ape-man a myth?* ("Human Biology," I/I, 1929).

Sulla questione delle estremità rinvio a Frechkop di Bruxelles, il quale in due saggi pubblicati nel vol. XIII del "Bulletin du Musée royal d'Histoire naturelle de Belgique" (1937) ha aderito alla non documentabile teoria di Westenhöfer, secondo la quale i progenitori dei mammiferi avrebbero avuto una postura bipede. Ma indipendentemente da ciò il saggio del medesimo autore *Le pied de l'homme* ("Mémoires du Musée royal d'Histoire naturelle de Belgique," seconda serie, fasc. 3, 1936) pone il quesito se la struttura del piede umano dimostri che l'uomo nell'evoluzione filogenetica abbia attraversato uno stadio antropoide. L'opponibilità dell'alluce del piede delle scimmie è da intendersi come un adattamento acquisito con l'attività arrampicatoria: nella serie uomo-gorilla-scimpanzé-gibbone-orango si rivelano, nella struttura del piede, un'intensificazione dell'opponibilità e una tendenza alla regressione dell'alluce. "La direzione nella quale si attua l'evoluzione del piede degli antropoidi è sin dall'inizio nel senso che l'alluce diviene capace di separarsi dalle altre dita, e poi il piede acquisisce una forma prensile con l'alluce opponibile, cosí che il piede assume la forma di una mano. Quanto piú la 'tenaglia esterna' (costituita dal secondo, terzo, quarto e quinto dito) acquista la capacità di serrarsi attorno al ramo, tanto piú lunghi e incurvati si fanno i suoi elementi (curvatura delle falangi nell'orango) e tanto piú l'alluce si raccorcia." Alla funzione oppositiva partecipa sempre piú, ulteriore tena-

glia, anche il tallone. La direzione evolutiva è quanto mai specializzata ad esempio nel bradipo, nel quale il primo dito del piede è sparito del tutto e le parti scheletriche del tallone, arcuate a mo' di branche, formano con le altre quattro dita gli uncini con cui l'animale si sospende ai rami.

Qualora si volesse far derivare il piede umano da quello degli antropoidi, si dovrebbe supporre che l'evoluzione, già specializzatasi, si fosse invertita due volte: avendo il piede dell'antropoide acquisito l'opponibilità dell'alluce, questo dito, nell'uomo, avrebbe dovuto riaccostarsi agli altri e l'uomo, inoltre, dimettere l'evidente specializzazione delle scimmie arrampicatrici, che sfociò nell'allungamento delle braccia e nell'accorciamento delle gambe, e ritornare alle proporzioni della maggior parte delle scimmie inferiori, che hanno gambe piú lunghe delle braccia. L'attitudine bipede sembra essere in rapporto con il piede plantigrado. "Nous croyons pouvoir dire que l'évolution du pied de l'homme n'a jamais passé par un stade de pied d'anthropoides" (p. 329), il piede dell'uomo "n'est pas d'origine arboricole." Dalla linea dei progenitori dell'uomo debbono essere escluse forme simili agli antropoidi.

Per quel che infine riguarda il problema della mano, il suo carattere primitivo rispetto alla mano a uncino degli antropoidi con le loro lunghe dita arcuate e la regressione del pollice non è da porre in dubbio, come non è pensabile un'evoluzione da questa a quella forma. L'opponibilità del pollice umano è una specializzazione, ma, a quanto pare, di data recentissima. Hancar riferisce, nelle "Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft" (LXXI, 2, 1941), sui reperti del tipo di Neandertal rinvenuti nell'Unione Sovietica, precisamente a Tesik-Taš nell'Asia centrale e a Kiik-Koba in Crimea (ivi la bibliografia russa). Questi reperti consistono di ossa di mano, che per la prima volta consentono la ricostruzione della mano dell'uomo paleolitico. Questa mano è corta, larga, massiccia, dalle dita diritte, e non vi si trova la minima approssimazione a forme antropoidi, bensí alle forme dell'embrione antropoide. "Ciò da un lato esclude che l'ominazione sia stata direttamente preceduta da una 'discesa dagli alberi,' e dall'altro nell'evoluzione assegna alle scimmie antropoidi il rango di una specializzazione (forse parallela all'ominazione) alla vita arboricola nella foresta vergine tropicale; una specializzazione che, a valutarla dal punto di vista della possibilità di ascendere all'umanità, condusse le scimmie antropoidi in un vicolo cieco, con il quale né l'antenato dell'uomo né l'uomo primitivo hanno qualcosa a che vedere" (Hancar). La caratteristica piú interessante della mano di Kiik-Koba è questa: al posto dell'articolazione a sella del pollice, un'articolazione sferica liberamente mobile, subentrò un'articolazione a troclea che, pur adattandosi al movimento laterale del pollice, solo molto limitatamente ne

consente l'opposizione. L'opponibilità del pollice sarebbe dunque un'acquisizione nuova piuttosto stupefacente; inoltre, priva di questa specializzazione, la mano di Kiik-Koba è alquanto insolitamente primitiva. I tupaidi, insettivori viventi che figurano ai gradini piú bassi dell'albero genealogico dei mammiferi, hanno la mano dotata di cinque dita con pollice divaricabile, non però opponibile. Schwalbe e Gregory li hanno definiti, a torto, i progenitori dei primati. (Henckel, *Das Primordialkranium von Tupaja und der Ursprung der Primaten* [Il cranio primordiale dei tupaidi e l'origine dei primati], "Zeitschrift der Anatomie und Entwicklungs-Geschichte," 86, 1928: "L'origine dell'ordine dei primati resta incerta.")

11. *La teoria di Bolk e affini*

Le ricerche su cui abbiamo riferito hanno mostrato un ambito di caratteri originari e non specializzati dell'organismo umano; hanno inoltre fatto apparire estremamente inverosimile la possibilità della "regressione" di tali caratteri da stati antropoidi. Dal punto di vista morfologico è però pur sempre pensabile l'inverso. È immediatamente evidente che i primitivismi discussi, cioè la curvatura del cranio, la dentatura sottostante la capsula cranica, la mano resa libera e il piede plantigrado, sono intimamente connessi: costituiscono precisamente ciò che chiamiamo stazione eretta. Il peculiare posto dell'uomo è dunque necessariamente salvaguardato ove si tenga conto della sua struttura somatica senza paragone primitiva, arcaica.

Ma gli accenni sin qui fatti non consentono in alcun modo di ritenere esaurita la serie di problemi che i primitivismi pongono. Non vorrei tuttavia isolare le altre questioni dal contesto della grande teoria sistematica nella quale appaiono in Bolk, poiché da questa, e da quella di Schindewolf che discuteremo subito dopo, emerge in pari tempo uno schema nuovo del problema dell'origine: è ribadita sí la derivazione dell'uomo dagli antropoidi ma con una particolarissima *ipotesi supplementare*, nella quale il peculiare posto dell'uomo riappare peraltro vistosamente, esigendo tale supplementare ipotesi un processo particolare, unico nella storia dell'evoluzione.

Le vedute di straordinario rilievo del defunto anatomico di Amsterdam Lodewijk Bolk sono contenute in due saggi piuttosto estesi, le *Vergleichende Untersuchungen an einem Fetus eines Gorilla und eines Schimpansen* (Indagini comparate su un feto di gorilla e su un feto di scimpanzé)

("Zeitschrift für Anatomie und Entwicklungs-Geschichte," 81, 1926) e *Das Problem der Menschwerdung* (Il problema dell'ominazione), apparso autonomamente a Jena sempre nel 1926. Nell'uno e nell'altro caso si tratta di esposizioni in cui indagine morfologica e teoria esplicativa si intrecciano al punto che potremo riferirne soltanto seguendole minuziosamente passo dopo passo. Sin dall'inizio Bolk ammette l'affinità di antropoidi e uomini, anzi anche l'origine di questi ultimi da progenitori simili alle scimmie; tuttavia rileva energicamente la necessità di fare dell'uomo il punto di partenza della problematica, formulando tale questione in questi termini: "Che cosa è l'essenziale dell'uomo in quanto organismo, e che cosa l'essenziale dell'uomo in quanto forma?"

Per rispondere al quesito, egli distingue dapprima caratteri "primari" e caratteri "consecutivi," e la stazione eretta dell'uomo, in uno con gli effetti che ne derivano, è posta come fenomeno consecutivo, il che pertanto verrebbe a significare: "Non perché il corpo assunse la stazione eretta venne predisponendosi l'ominazione, ma il corpo l'assunse perché la forma si veniva umanizzando."

Quali caratteri primari, fondanti dunque l'autentico posto peculiare dell'uomo, sono invece elencati i seguenti: l'ortognatismo (cioè la collocazione della parte del cranio che ospita la dentatura al di sotto di quella che ospita il cervello), la glabrezza, la depigmentazione della cute, dei peli e degli occhi, la forma dei padiglioni auricolari, l'epicanto, la posizione centrale del forame occipitale, il cospicuo peso del cervello, la persistenza delle suture craniche, le grandi labbra nella femmina, la struttura della mano e del piede, la forma del bacino, la posizione in direzione ventrale della fessura genitale nella femmina.

Tutti questi caratteri sono primitivismi in senso particolarissimo: *sono stati o condizioni fetali divenuti permanenti*, in altre parole "qualità o condizioni morfologiche che nel feto dei restanti primati sono transitorie, nell'uomo, invece, stabilizzate."

Questi caratteri non sono dunque, nella visione di Bolk, qualità acquisite ex novo; al contrario, stadi di transizione, comuni a tutti i primati e che nell'evoluzione fetale delle scimmie vengono dissolti grazie a una susseguente specializzazione di volta in volta particolare, sono, nell'uomo, fissati o "stabilizzati." In questa visione, pertanto, emerge con grande chiarezza la non-specializzazione – ignota agli animali – dell'uomo, ed è questa la parte esplicativa della teoria di Bolk, pur continuando egli a ribadire l'affinità con gli antropoidi con la tesi dell'*inibizione evolutiva* della specie uomo.

L'essenziale della costituzione umana nel suo complesso è, di conseguenza, il carattere fetale delle forme. Ora, se i caratteri piú importanti

della nostra struttura somatica possiedono un tratto comune, quello appunto della non-specializzazione, della primitività e del dimostrabile conservativismo di caratteri embrionali, essi, a parere di Bolk, debbono conseguire da un intimo presupposto comune. I fattori che hanno condizionato l'origine dell'uomo non possono essere stati estrinseci, bensí, e necessariamente, intrinseci: è questo il risultato di una determinata riorganizzazione, alla quale si debbono far risalire, come alla medesima causa, tutti i caratteri tipicamente umani. Questa causa è individuata dallo scienziato in un generale *ritardamento dello sviluppo umano*. Se ne potrebbe in primo luogo desumere una caratteristica dell'uomo che non abbiamo ancora preso in esame e che nessun'altra teoria ha considerato a sufficienza, vale a dire il ritmo di crescita anormalmente lento dell'uomo, che lo contraddistingue rispetto a ogni animale, il lento ritmo con cui scorre la sua vita, dalla prolungata fase infantile (fenomeno anche questo che non si dà tra gli animali) al caso straordinario onde l'uomo soltanto ha una lunga vita puramente somatica dopo l'estinguersi della funzione riproduttiva. Tutto questo deve dunque trovar fondamento nella *legge del ritardamento*, e qui bisogna guardarsi espressamente dall'equiparare tale ritardamento con una riduzione dell'intensità vitale. Basta dare uno sguardo alla seguente tabella:

	Peso alla nascita	Suo raddoppiamento
Maiale	2,0 Kg	14 giorni
Vitello	40,0 Kg	47 giorni
Cavallo	45,0 Kg	60 giorni
Uomo	3,5 Kg	180 giorni

Se si concepisce la peculiarità del processo di sviluppo umano come qualcosa di divenuto, cosí che il divenire dell'uomo è determinato come un divenire rallentato, ciò significa che le forme che hanno preceduto l'uomo attuale si costituivano secondo un ritmo piú veloce. Bolk ritiene di poterlo dimostrare almeno per quanto concerne un particolare carattere. Sulla scorta di una mascella infantile trovata a Ehringsdorf e di alcune mascelle di Krapina, egli dimostra che allora la dentizione dell'uomo procedeva ancora quasi allo stesso ritmo di quella degli antropoidi, mentre nell'uomo attuale il cambiamento dei denti e la crescita dei nuovi avvengono caratteristicamente in ritardo e a un ritmo rallentato. Proprio in questo rallentamento Bolk scorge la causa dell'origine del mento neo-umano. Se quindi ci si rappresenta una tale protrazione del decorso dello sviluppo organico nel suo complesso, al quale i sistemi organici reagirono in modo

piú o meno autonomo, è anche possibile comprendere certe disarmonie tra lo sviluppo sostanziale e quello funzionale dei singoli sistemi organici, in particolare tra la parte costituita dal germe e quella somatica dell'organismo umano (vedi sotto).

Ora, se esaminiamo un tale ritardamento, sotto il cui influsso si trovò protratta ogni fase della vita umana, è chiaro che esso può dipendere soltanto da una peculiarità assai specifica del sistema endocrino: "È abbastanza noto che accelerazione e ritardamento della crescita sono condizionati da un'alternanza nella funzione di questi organi." Se il ritardamento, in quanto legge antropologica generale, è un fattore inibente e ritardante che si radica nel sistema endocrino, necessariamente la rimozione patologica di questa inibizione ad opera di disturbi endocrini conduce a malformazioni e a evoluzioni progressive: il pelo torna a comparire sul corpo, le suture craniche si chiudono troppo presto, subentra l'ingrossamento della mascella, eccetera. "Voi vedete che un certo numero di caratteri, che si sarebbe tentati di chiamare pitecoidi, sono insiti allo stato latente nel nostro organismo e non attendono altro, per cosí dire, che il venir meno delle forze che li inibiscono per tornare a farsi attivi."

I fenomeni patologici di crescita in cui si è riconosciuta la conseguenza di effetti abnormi degli organi endocrini ci autorizzano alla conclusione che anche la crescita fisiologica sia allo stesso modo governata dalla secrezione interna. "Un ritardamento nello sviluppo individuale, attuatosi a poco a poco nel corso di un periodo certamente lungo del divenire del genere umano, e dal quale discese una nuova norma per il corso biologico dell'uomo, non può essere ricondotto che a un'azione del sistema endocrino."

Per quanto esposta solo nelle sue movenze iniziali, la teoria bolkiana dovrebbe permettere per prima cosa di spiegare la lentezza, biologicamente anormale, dello sviluppo dell'uomo, il prolungarsi che non ha paragone della sua infanzia, la durata straordinaria, in rapporto alla sua mole, della sua vita, la lunga vecchiaia dopo l'estinzione della capacità generativa, e cosí via. A questi dati di fatto, peraltro stupefacenti e antropologicamente significativi, in generale risponde, tra le teorie a me note, solo quella di Bolk.

Se a questo punto esaminiamo la concezione del ritardamento in rapporto ai sistemi organici, per prima cosa è dato comprendere la particolarità dello sviluppo della dentatura umana. Nella scimmia, l'eruzione della dentatura decidua comincia quasi immediatamente dopo la nascita e, in genere, cambiamento dei denti e crescita della dentatura permamente sono contemporanei: poco dopo il secondo molare da latte, compare quello permanente e, nel periodo in cui questo erompe, già

comincia il processo della seconda dentizione, gli incisivi da latte vengono espulsi, e nel periodo successivo hanno luogo contemporaneamente l'ulteriore cambio della dentatura decidua e la crescita di quella permanente, cosí che (riprendo queste notizie dal saggio sul mento, dello stesso autore, in "Anatomischer Anzeiger," XXIV) la mascella non può che trovarsi in fase di continuo allungamento per tenere il passo con l'accrescersi della dentatura.

Ora, nell'uomo si inseriscono invece due pause, e si ha dunque uno sviluppo differito. L'eruzione della dentatura decidua si conclude alla fine del secondo anno, segue una pausa sino al sesto anno, età in cui appare il primo molare permanente. Dopo uno spazio di tempo che varia alquanto secondo gli individui, comincia a questo punto il processo di cambio, e solo dopo la sua conclusione subentra il rincalzo, il secondo molare permanente. Il terzo può persino non spuntare affatto, eloquente testimonianza di un ritardamento individualmente assai vario, che trova la sua conclusione nell'eliminazione.

Già qui, inoltre, la teoria di Bolk getta luce su un campo altrimenti enigmatico: la pubertà. Se si suppone che soma e germe si comportino con relativa indipendenza rispetto all'influenza del ritardamento, nel senso naturalmente che il germe è la parte piú capace di resistervi, avremo come conseguenza, almeno nel sesso femminile, la ben evidente maturità sostanziale dell'ovaio, già molto prima che l'organismo sia somaticamente in grado di reggere alla gravidanza: a quattro anni l'ovaio è lungo 27 mm e largo 12, a quattordici, altrettanto; il germe femminile, quando la bambina ha quattro o cinque anni, sul piano sostanziale è compiuto. All'incirca nel quinto anno subentra una pausa; la funzione non può ancora cominciare, non essendo il soma, ancora per molto tempo, pari alla conseguenza di questa funzione, il concepimento. In questo caso il ritardamento non ha bloccato la crescita, bensí differito a un'età maggiore la maturazione degli elementi in sé già pronti a maturare. Questa inibizione recede a un'età individualmente assai varia; alle nostre latitudini, l'età-soglia della maturità sessuale è all'incirca nell'undicesimo o dodicesimo anno. Ma una ragazza che comincia a essere mestruata a questa età è una contraddizione biologica, un organismo con un vizio funzionale di principio. Il raggiungimento della maturità sessuale non significa, come nei mammiferi superiori, il raggiungimento della forma definitiva; bensí la conclusione dello sviluppo si situa a un dipresso nel diciottesimo anno, con una *possibilità* di maturazione sessuale già nel quinto anno e una normale età-soglia nell'undicesimo. Alla stessa epoca (alla pubertà) si ha un'accelerazione della crescita, cioè una riduzione ulteriore dell'inibizione dovuta al ritardamento.

Il fenomeno del ritardamento sin qui discusso concernerebbe dunque il rallentamento generale del ritmo evolutivo con i relativi singoli stati che abbiamo menzionato. Ma la teoria bolkiana rivela tutta la sua precipua fecondità nel fatto che da una medesima concezione si possono derivare i peculiari caratteri morfologici dell'uomo. "L'essenziale della sua forma [dell'uomo]," dice Bolk, "è il risultato di una fetalizzazione, l'essenziale del suo corso biologico la conseguenza di un ritardamento. Queste due proprietà si trovano in uno strettissimo nesso di causa ed effetto, poiché la fetalizzazione della forma è una necessaria conseguenza del ritardamento della formazione."

La questione sarebbe, dunque, questa: "Come può un rallentamento dello sviluppo essere stato un momento causale per la formazione di specifici caratteri somatici?"

Poiché i singoli sistemi organici si comportano in modo relativamente indipendente rispetto all'influenza del ritardamento, può avvenire che, sebbene l'organismo nel suo complesso sia pervenuto al punto d'arrivo del suo sviluppo, l'uno o l'altro carattere non abbia ancora raggiunto il grado evolutivo originariamente normale. Esso viene poi fissato in uno stato d'incompiutezza e questa incompiutezza ha un tratto infantile e, qualora il rallentamento sia ancora piú intenso, persino "fetale." Se il ritardamento perdura ancora piú, al suo grado estremo si ha una cessazione dello sviluppo, vale a dire che quel determinato carattere morfologico non si manifesta piú del tutto. Un "ritardamento progressivo" conduce a causa dell'infantilismo e della fetalizzazione alla perdita di un determinato carattere.

La conseguenza necessaria di un effetto di ritardamento sarebbe perciò che *il corpo consegue, a un grado permanentemente piuttosto alto, un carattere fetale*, poiché stati giovanili, originariamente transitori, diventano permanenti. A questo punto, tutti i "primitivismi" dell'uomo additati dai piú diversi autori e sui quali abbiamo riferito sinora, cosí come tutta una serie di nuovi primitivismi posti in rilievo da Bolk, otterrebbero una ben precisa interpretazione, questa: tutti gli specifici caratteri somatici umani son stati fetali divenuti permanenti.

Di questi caratteri, negli scritti a me noti, Bolk non tratta del piede e della mano, bensí dei seguenti:

In primo luogo del rivestimento peloso. Il denudamento del tronco e degli arti è un evento che non ha preso avvio nell'uomo, essendo la sua nudità, con persistenza della capigliatura, la conservazione di uno stato che transitoriamente già sussiste negli antropoidi nell'ultima fase della vita fetale e poco dopo la nascita. La perdita del rivestimento peloso non è riconducibile a cause che abbiano agito solo sul corpo umano compiuto.

Nell'uomo, particolarmente nella femmina, si può vedere come un ritardamento progressivo induca la perdita, anzi la non comparsa, di un carattere di cui è insita ancor sempre la predisposizione, come dimostra la fitta pelosità – spesso sull'intero corpo – che fa la sua comparsa in caso di disturbi endocrini.

Si dà pertanto la serie seguente di regressioni graduali:

a) Scimmie inferiori. Il rivestimento di peli appare nel feto quasi contemporaneamente sull'intero capo; la scimmia neonata possiede una pelosità completa.

b) Gibboni. La cute del capo, nel feto, è coperta di peli dapprima su un'area circoscritta, ma già prima della nascita anche il dorso è rivestito di una pelosità ben sviluppata. Il piccolo gibbone viene al mondo in questo stato, cioè con la parte addominale nuda, mentre dopo la nascita il vello è ben presto completo.

c) Antropoidi. Per prima si forma, anche qui, la pelosità sul capo. Nel caso degli scimpanzé e dei gorilla, il feto nasce nudo, ha solo peli abbastanza lunghi sulla testa. La pelosità sul corpo cresce soltanto dopo due mesi circa dalla nascita.

d) Ominidi. Questa serie, che è chiaramente progressiva, presenta con evidenza uno stato fetale che nell'uomo è divenuto permanente. Sul tema pelosità voglio subito aggiungere il fatto, non osservato da Bolk, che l'uomo conserva sino alla morte l'incolore lanugine, già presente nell'embrione, su una gran parte della superficie cutanea, risultando in questo un caso unico non soltanto nell'ordine dei primati, ma nell'intero regno animale. A ciò si connette una seconda particolarità della cute umana: la nostra cute evita ogni specializzazione, per esempio per quanto concerne la protezione dal freddo, la difesa (corazza, aculei, pelliccia) o l'attacco (corna, zoccoli) e soprattutto, a differenza da tutti gli altri mammiferi, le mancano peli sensitivi, peli cioè dotati di sensibilità tattile e di capacità di avvertimento con un ampliamento del vaso sanguigno a circondare le radici, quali anche tutti gli antropoidi possiedono. La pelle dell'uomo è la meno specializzata in generale, è per cosí dire superficie sensitiva in ogni suo punto.

Per tornare a Bolk, della massima importanza è un altro quadro embrionale, la conservazione cioè delle curvature dell'asse fetale del corpo, che l'uomo appunto conserva, mentre nei quadrupedi si dissolvono. Si confrontino in proposito le figure 1-4.

La curvatura, all'inizio assai uniforme, del corpo embrionale dei mammiferi superiori si modifica a poco a poco a causa della crescita in lunghezza, cosicché le sezioni caudale e cranica presentano un maggior numero di curvature autonome. Consideriamo per prima la sezione cranica

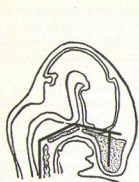



Fig. 1

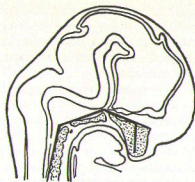



Fig. 2

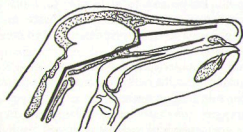



Fig. 3

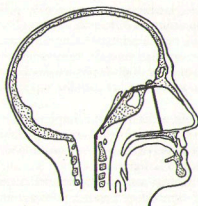



Fig. 4

Fig. 5

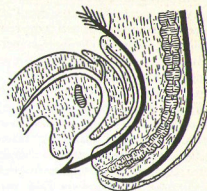



Fig. 6

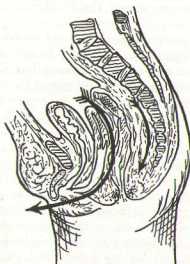



Fig. 7

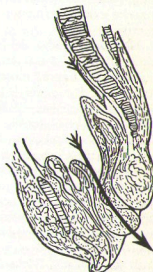



Fig. 8

secondo Bolk. La figura 1 mostra la sezione mediana della testa di un feto di cane, la figura 2 la corrispondente sezione nell'uomo, entrambe di 20 mm di lunghezza. Nelle altre due illustrazioni (figg. 3 e 4) si può vedere come la curvatura fetale nell'uomo resti conservata. Le tre flessioni aperte in direzione ventrale che figurano nel disegno Bolk le definisce rispettivamente occipitale, intrasfenoidale e rinale; in quest'ultima parte la sezione cerebrale e quella rinocefalica sono quasi perpendicolari tra loro, cosicché quest'ultima corre pressappoco parallela al collo. Il confronto fra la figura 1 e la figura 3 mostra quale significativo mutamento degli assi si dia nel corso dell'ontogenesi. L'angolo occipitale c'è ancora, ma può quasi del tutto annullarsi quando l'animale è in corsa veloce, e in altri mammiferi (talpa, istrice) sparisce completamente. Il secondo angolo è del tutto scomparso, e si è formata una flessione secondaria con angolo aperto in direzione dorsale, sí che l'asse rinocefalico si dispone nel prolungamento di quello basale. Per questa via si forma il prognatismo dei mammiferi, appunto quella crescita in avanti della parte costituita dal muso, che avviene a spese della parte cerebrale del cranio. Nell'uomo (figg. 2 e 4) le flessioni fetali persistono inalterate. Tutti i crani di scimmia, del resto, hanno in comune con l'uomo la conservazione della flessione rinocefalica. Il prognatismo delle scimmie (e di alcune razze umane inferiori) non ha nulla di paragonabile a quello dei mammiferi, poiché s'ingenera a causa del prolungamento in avanti della base del naso senza che si dia moto rotatorio degli assi come abbiamo mostrato nel caso del cane.

Nella zona caudale del feto ha luogo una flessione concava, rappresentata alle figure 5 e 6 (feti umani rispettivamente di 11 e 26 mm di lunghezza). La figura 7 mostra la sezione mediana degli organi pelvici di una bambina di due anni, la figura 8 l'estremità caudale del tronco di uno scimpanzé adolescente. Le situazioni illustrate alle figure 5 e 6 non si discostano avvertibilmente da quelle degli embrioni antropoidi. Nell'uomo, l'asse del corpo del feto rimane curvato in direzione ventrale, sicché si chiarisce la particolare anatomia degli organi sessuali femminili; nello scimpanzé si dà un'estensione in direzione dell'asse del corpo, cosí che l'apertura anale viene a trovarsi sulle terga. La situazione topografica e anatomica di questa regione corrisponde pienamente, nello scimpanzé, a quella delle scimmie caudate. Per maggiori particolari, cfr. Bolk, *Zur Entwicklung und vergleichenden Anatomie des Tractus urethro-vaginalis der Primaten* (Sull'evoluzione e l'anatomia comparata del tratto uretrovaginale dei primati), "Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie," 10, 1907.

Bolk è inoltre dell'opinione che anche nella morfologia del bacino

osseo si manifesti in primo luogo la conservazione dell'andamento fetale dell'asse del corpo e che il bacino si sia fermato a uno stadio evolutivo embrionale, il che si rende visibile quando ha superato lo stadio precartilagineo.

(Un'altra serie di primitivismi nel senso della conservazione di stati fetali dell'uomo rispetto ai restanti primati, in particolare nella struttura dei reni, nel pene pendulo e nella discesa delle ghiandole germinali, trova dimostrazione in un lavoro di Mijsberg che integra la ricerca di Bolk. [Saggi della Reale Accademia di Amsterdam, 1923]. Questi fenomeni sono primitivi in parte anche dal punto di vista filogenetico. Il lavoro è condotto con metodo assai accurato.)

Abbiamo riferito in modo piuttosto esteso le vedute di Bolk poiché già oggi, stranamente, esse sono pressoché dimenticate. È andata cioè delusa l'attesa di Lubosch ("Anatomischer Anzeiger," 63, 1927), che riteneva la teoria di Bolk straordinariamente convincente e feconda. "Si tratta di concezioni," ha scritto Lubosch, "da cui il dibattito sull'antropogenesi non potrà piú prescindere, per la loro fruttuosità eccezionale e la loro capacità di risolvere molte questioni."

Il vantaggio di quest'ipotesi, la quale d'altronde, come ogni altra ipotesi, è da considerarsi solo sotto il profilo della sua efficienza, risiede a mio avviso nei seguenti punti:

1. Tutte le non-specializzazioni tipicamente umane sono desunte da un unico principio, il ritardamento.
2. In base al medesimo principio, divengono comprensibili alcune altre peculiarità dell'uomo, cioè il rallentamento del ritmo evolutivo e i fatti che vi si connettono, quali la necessità biologica della famiglia permanente e la pubertà.
3. Ancora, con la sua concezione dell'ominazione, Bolk fornisce una ragione intrinseca di questo processo, cioè gli effetti endocrini. Si evitano cosí gli svantaggi delle teorie lamarckiste sull'adattamento, come ad esempio la famosa discesa dagli alberi e via dicendo.
4. Soprattutto, il principio esplicativo del ritardamento non è stato escogitato ad hoc, trattandosi invece di un processo biologicamente ancora documentabile, sia pure di rado in altri casi, che solo nel caso dell'uomo ricomparirebbe inatteso a un livello assai alto del sistema. Il noto anfibio axolotl raggiunge, nel suo normale ambiente, la maturità sessuale già allo stato di larva respirante con branchie, ed è solo eccezionale che evolva alla forma terricola, dotata di respirazione polmonare. Il proteo, in generale, non raggiunge mai piú la forma terricola. In casi come questi, cosí come nel caso della cosiddetta "neutralità rispetto all'ambiente" propria dei passeri e dei ratti, o in quello delle prestazioni intelligenti degli scimpanzé,

eccetera, è possibile un confronto con l'uomo, per ogni fenomeno parziale. Il posto peculiare dell'uomo non significa infatti che non si possa compararlo con qualsivoglia animale per qualsiasi singolo carattere. Tuttavia, persino sotto questo profilo comparativo, l'uomo è l'unico "mammifero superiore embrionico."

5. La teoria trova sostegno in certi fenomeni patologici propri dell'uomo. Quando l'azione ormonica è perturbata, ci dobbiamo attendere, a parere di Bolk, che le inibizioni ritardatrici vengano a cadere, con la conseguenza che i caratteri che ne erano stati repressi ricompaiano, oppure che le funzioni rallentate si sviluppino a ritmo accelerato. Sopra abbiamo già accennato a tali casi. La saldatura assai tarda delle suture craniche (a differenza di quel che avviene nei primati) è per l'uomo da ricondursi a un normale ritardamento, e una perturbazione di quest'ultimo induce una saldatura precoce simile a quella degli antropoidi. Se l'inibizione dello sviluppo sessuale, cui anche si è accennato, è perturbata, ci troviamo di fronte, dice Bolk, al "quadro di quelle compassionevoli bambine premature a cinque o a sei anni." La lista delle malformazioni patologiche che potrebbero trovare una spiegazione in un'abnorme alterazione dell'azione inibitrice è piuttosto lunga.

6. Sussistono inoltre interessantissime relazioni della teoria bolkiana con i problemi costituiti dalle razze. Già parecchi autori hanno concepito certi caratteri razziali come conseguenza di un diverso equilibrio ormonico. Su questo punto Bolk si dichiara esplicitamente "un sostenitore convinto dell'ineguaglianza delle razze." Nel saggio che abbiamo citato (*Vergleichende Untersuchungen...*) egli dimostra che la razza mongolide conserva un complesso di caratteri tipicamente fetale che manca nella razza nordica, benché anche gli embrioni di quest'ultima lo presentino: la radice del naso depressa, la protrusione del bulbo oculare e l'epicanto. Le vistose differenze razziali nella pigmentazione, nella pelosità, nel prognatismo nonché nel ritmo biologico (sviluppo piú rapido, adolescenza piú breve, rapida decadenza nella razza negra) sarebbero da riguardarsi dal medesimo punto di vista. Pertanto, la somiglianza con l'europeo, che nel piccolo negro è molto maggiore di quanto non sia nel negro adulto (E. Fischer), ad esempio, si troverebbe in un notevole parallelo con la somiglianza, piuttosto alta, che i giovani antropoidi hanno con l'uomo. Dice Bolk: "Non tutte le razze sono progredite in pari misura sulla via dell'ominazione." Bolk non si è espresso sul problema dei resti umani fossili, ma certamente avrebbe consentito con l'opinione sostenuta da parecchi autori, secondo cui certi caratteri di crani fossili e di crani attuali – per esempio di aborigeni australiani, – quali l'assenza del mento, le creste sopraciliari e il prognatismo, sarebbero da interpretare nel senso di una

peculiare formazione razziale "zoo-simile," e dunque, stando alla sua concezione, come un ritardamento parzialmente imperfetto.

7. Sulla base della teoria bolkiana è pur sempre possibile continuare a attenersi alla concezione dell'origine degli uomini da antropoidi persino in linea diretta, per quanto solo se si accolga la sua "ipotesi supplementare," che riconduce il posto particolare dell'uomo a una legge biologica a lui peculiare. Inoltre è necessario assumere che forme nuove non possono sorgere sulla base degli stati già specializzati degli adulti, bensí e unicamente per trasformazione a livello di stadi embrionali. Collocando qui il processo dell'ominazione, Bolk si lascia alle spalle tutte le teorie fondate sull'adattamento e tutte le teorie "riduzionistiche." La somiglianza straordinaria e incontestabile, sia pure destinata a sparire in seguito, – addirittura nella tendenza alla stazione eretta – tra giovani antropoidi e l'uomo significherebbe, inoltre, che già negli antropoidi opera un certo processo di fetalizzazione ovvero un certo grado di ritardamento, laddove però la scimmia perde molto rapidamente i suoi tratti fetali che ancora perdurano per un certo periodo dopo la nascita, mentre l'uomo li conserva. Ciò vorrebbe dire che il processo dell'ominazione ha luogo, a dir cosí, due volte, per accenni nei primati e definitivamente nell'uomo. Sarebbe cosí definita in qualche misura l'avvertibile peculiarità che distingue a loro volta gli antropoidi da tutti gli altri mammiferi e dai primati inferiori, non potendo essi essere considerati né dei bipedi né dei quadrupedi.

Questa teoria di Bolk è stata notabilmente collegata da Versluys (*Hirngröße und hormonales Geschehen bei der Menschwerdung* [Volume del cervello e processi ormonali nell'ominazione], 1939) con ricerche svolte da Dubois ("Biologie générale," 6, 1930). Dubois comparò i rapporti tra volume del cervello e volume del corpo di mammiferi strettamente affini, accertando in via d'approssimazione che i pesi dei cervelli stavano tra loro in un rapporto eguale a quello dei pesi corporei innalzati a 5/9. Poiché comparando i generi fra loro va supposta una proporzione diversa del volume dell'encefalo in confronto al volume del corpo, il quale fattore Dubois chiama "cefalizzazione," è possibile calcolare che mammiferi di taglia diversa, con l'aggiunta del volume dell'encefalo che avrebbero se avessero eguale taglia (applicando l'esponente 5/9), spesso rivelano un volume (e quindi un peso) encefalico diverso, sono cioè diversi anche nella cefalizzazione. Risulta pertanto che in numerosissimi casi, in particolar modo quando si tratti di animali di una stessa linea filetica, e sia nelle forme viventi sia in quelle fossili, il peso dell'encefalo aumenta *cospicuamente*, ogni volta *raddoppiando*. Se la cefalizzazione, cioè il rapporto tra il volume dell'encefalo commisurato a una stessa massa corporea, è posta uguale a 1 nei mammiferi primitivi del Terziario inferiore, risulta che i

toporagni restano fermi a questo stadio, mentre la stragrande maggioranza dei mammiferi viventi ha raggiunto una cefalizzazione piú alta, di due, quattro, otto volte superiore. Nelle scimmie antropoidi la cefalizzazione è di sedici volte il punto di partenza, nell'uomo di sessantaquattro volte, quattro volte piú alta perciò che nelle scimmie antropoidi (circa quattordici miliardi di neuroni contro circa tre miliardi e mezzo). Questa vistosa, impetuosa crescita può spiegarsi solo con il raddoppiamento per mutazione, ogni volta, delle cellule nervose.*

È ovvio supporre che in questo processo la produzione di ormoni debba essersi modificata, e ciò stabilisce il collegamento con Bolk. La fetalizzazione dell'uomo, il ritardamento del suo sviluppo, la generale pelosità del corpo, la tarda maturità sessuale e una serie di altri caratteri sono riconducibili con sicurezza a condizioni ormoniche.

Questa teoria di Versluys-Bolk abbraccia, come si vede, un ambito vastissimo di fatti antropologici. Richiamo l'attenzione in particolare su due circostanze:

Innanzitutto l'enorme sviluppo cerebrale dell'uomo e la connessa ristrutturazione dell'intera sua *physis* in direzione dell'"embrionalizzazione" e della "primitività" non sarebbero affatto una *conseguenza* della "lotta per l'esistenza," l'esito di un "processo di selezione," sarebbero bensí provocati da cause intrinseche dirette. Questa trasformazione, al contrario, sarebbe stata nell'uomo tanto radicale da escluderlo da tutte le condizioni di vita "naturali," e da indirizzarlo verso una condotta di vita non altrimenti esistente e di nuovo genere.

Questa concezione è importante per un secondo motivo. Per lo piú le opinioni sull'ominazione continuano a atteggiarsi nel senso che, muovendo dagli antropoidi, ci si rappresenta un'intensificazione graduale dello sviluppo e delle prestazioni del cervello imputandola alla "lotta per l'esistenza." Contro la nostra teoria si è obiettato che anche l'uomo è specializzato, vale a dire un essere dotato di un cervello specializzato. È peraltro falsa la concezione che riesca a immaginare un forte sviluppo cerebrale sopra una qualsivoglia "struttura portante"; e, parimenti, il cervello è precisamente quell'organo che rende inutile ogni perfezionamento organico specializzato, dunque "tagliato" su determinati fattori ambientali, e pertanto, dal punto di vista, l'unico adottabile, del comportamento, è l'organo della plasticità, variabilità e convertibilità; ma, si badi, soltanto in connessione con l'intera incomparabile *physis* umana, con il suo essere esposta, mobile, aperta agli stimoli, eccetera, soltanto in

* Critiche alle ricerche di Dubois hanno mosso Grünthal, *Zur Frage der Enstehung des Menschenhirns*, Basel-New York, 1948; Klatt, *Die theoretische Biologie und die Problematik der Schädelform*, "Biologia generalis," XIX, I, 1949; H. Spatz, *Gedanken über die Zukunft des Menschenhirns*, 1961.

connessione con la non-specializzazione che le è propria, la quale probabilmente è dovuta all'influsso ormonico del cervello tanto quanto essa sola, inversamente, lo rende possibile e può reggerlo. Con l'ominazione, la "lotta per l'esistenza" ha preso appunto le mosse in generale al di là del circuito del divorare e dell'essere divorati, dell'adattamento e dell'evoluzione mancata, è cioè cominciata la lotta per i fondamenti della vita, per la possibilità di vivere ancora domani.

Queste le ragioni che a mio parere conferiscono agli scritti di Bolk importanza grandissima. Perciò mi è tanto piú gradito poter infine riferire di un'altra teoria che, pur sviluppatasi in piena indipendenza da essa, a quella bolkiana è vicina in decisivi punti. È la teoria di Schindewolf, formulata nel grande saggio *Das Problem der Menschwerdung, ein paläontologischer Lösungsversuch* (Il problema dell'ominazione, un tentativo di soluzione paleontologica) ("Jahrbuch des preußischen geologischen Landesanstalt," II, 49, 1928 e "Forschungen und Fortschritte," 6, 1930).

La ricerca di Schindewolf è circoscritta, anch'essa, al campo del cranio. Anch'essa muove dal fatto, piú volte menzionato, che tutti i caratteri che definiscono il cranio umano e lo differenziano dai crani di tutti gli altri mammiferi non solo sono già presenti nell'uomo nelle forme embrionali e giovanili, ma compaiono persino in forma piú raffinata e intensificata, e dunque sono, per cosí dire, "sovrumani." In ciò Schindewolf, come parecchi degli autori sopra menzionati, scorge un'indicazione univoca dell'impossibilità di far discendere l'uomo da scimmie della specie o analoghe agli attuali antropoidi. Schindewolf respinge la teoria classica per la quale l'uomo discende da tipi fossili della linea filetica cui appartengono il gorilla e lo scimpanzé, e, esattamente come Naef, Kollmann, eccetera, constata che il cranio degli embrioni e dei piccoli delle scimmie – *Simiae* – possiede certi caratteri morfologici umani, caratteri che nel corso della vita esso tuttavia perde, sino all'inversione delle proporzioni complessive. Tali caratteri sono: dominanza della curvatura fortemente accentuata della volta cranica, dislocazione del volto, breve, al di sotto della capsula cranica, forte incurvamento dell'osso frontale, forame occipitale centrale, chiusura delle orbite verso la fossa temporale, direzione in avanti delle cavità orbitarie.

Questa forma, che l'embrione e il giovane animale presentano in tutte le scimmie e che anche l'uomo possiede, quest'ultimo la conserva (Bolk!). Nella scimmia si ha uno sviluppo che procede nel senso di un prolungamento del muso analogo a quello dei carnivori, e del rimpicciolimento della parte encefalica del cranio. Le proporzioni tra cervello e parte facciale s'invertono addirittura, e cosí scompaiono i caratteri simili a quelli umani dal cranio della scimmia giovane: il forame occipitale si sposta all'indietro,

le linee temporali si elevano, la fronte si fa sfuggente, ripida la branca montante della mandibola, enorme lo sviluppo della dentatura, cui si aggiunge la formazione del canino e delle creste sopraciliari: nasce il tipico "cranio da carnivoro" delle scimmie adulte.

Ora, Schindewolf non ne trae, come Kollmann (vedi sopra), la conclusione che gli antropoidi debbano derivare, nel senso della legge biogenetica fondamentale, da forme maggiormente simili all'uomo, e l'uomo invece abbia conservato la primitiva forma originaria. Egli, piuttosto, fa valere un fenomeno osservato anche in taluni invertebrati, che chiama "proterogenesi." Avanza cioè la teoria che nel caso delle scimmie la legge biogenetica fondamentale non ha validità, ovvero possiede un senso inverso, in quanto non gli stadi giovanili, ma quelli adulti ripetono gli stati filogenetici passati. Gli stadi adulti ci presentano i caratteri dei progenitori, mentre complessi nuovi di caratteri furono acquisiti a un tratto, e senza che sussistessero stadi filogenetici preliminari, dagli stadi ontogenetici piú recenti delle scimmie, e dunque sorsero le forme giovani dotate di caratteri nuovi. Nell'uomo l'evoluzione ha un andamento *progressivo*, nel senso cioè di una "migrazione" dei caratteri giovanili negli stadi adulti, o nel senso della loro "persistenza." Nella scimmia invece tali caratteri giovanili si fanno regressivi, non si trasmettono a fasi di crescita sempre piú tarde, bensí vengono respinti a stadi precedenti, poiché s'impone la struttura filogenetica da gran tempo ereditata.

"La trasformazione delle proscimmie in scimmie vere e proprie è avvenuta, secondo la nostra interpretazione, in modo improvviso attraverso l'assunzione di caratteri morfologici di tipo umano in stadi ontogenetici recenti dei tipi fossili che sono alla base della linea filetica delle scimmie." A partire dal propliopiteco (Oligocene), nella famiglia degli ominidi l'evoluzione proterogenetica del complesso dei caratteri umani (sempre e soltanto relativi al cranio) assunse un andamento fortemente progressivo, nei pongidi invece giunse a arrestarsi e a regredire. La "teoria riduzionistica" dell'origine della dentatura umana da quella fortemente specializzata degli antropoidi è altrettanto, per Schindewolf, un'"idea insostenibile," argomentando egli che "la diffusa concezione di un'origine dell'uomo da scimmie antropoidi fossili non può esser sostenuta, almeno sinché si continui a pensare, come accade nella maggior parte dei casi, a forme che in tutti i caratteri summenzionati (quelli embrionali e non specializzati) erano già specializzate al modo delle odierne scimmie antropoidi."

Secondo Schindewolf nell'uomo si sovrappongono due leggi: la proterogenesi e la legge biogenetica. L'uomo presenta anche accenni, che piú tardi scompaiono, di stadi filogenetici pregressi nel senso della legge

biogenetica: coda embrionale, abbozzo di parecchie ghiandole mammarie ovvero di parecchi capezzoli, abbozzo delle creste palatine, del naso interno, i quali in seguito regrediscono, mentre in origine sono considerevolmente presenti come nei mammiferi inferiori.

Ci si aspetterebbe a questo punto, stando a questa teoria, che i rappresentanti piú antichi della serie antropologica fossero stati, per certi rispetti, ancora alquanto simili alle scimmie, giacché l'evoluzione progressiva della proterogenesi, della "persistenza" dei caratteri embrionali non era ancora arrivata, nel loro caso, al punto in cui è oggi. E per contro, nei tipi piú antichi di scimmie antropoidi, a paragone con quelle attualmente viventi, ci si aspetterebbe una somiglianza maggiore con l'uomo. La prova è data in primo luogo dai fossili conosciuti di ominidi, in secondo luogo dall'*Australopithecus Africanus Dart*; Schindewolf, cosí come Osborn e Adloff (e contro Gregory, Weinert, Eickstedt) esclude dalla serie degli antenati diretti dell'uomo il driopiteco, nonostante la forte somiglianza dei suoi molari con quelli umani, a causa della sua già elevata specializzazione scimmiesca. L'australopiteco è invece la piú simile all'uomo di tutte le grandi scimmie fossili e attuali conosciute: capsula cerebrale fortemente a volta, parte facciale di piccole dimensioni e sviluppata accentuatamente verso il basso, la quale solo debolmente aggetta sotto la fronte ben delineata, per quanto sfuggente, assenza di creste sopracciliari, grande ala dello sfenoide in articolazione con il parietale, ortostatismo degli incisivi e molari relativamente piccoli costituiscono questo quadro.

Schindewolf pone l'inizio della serie degli ominidi nel Miocene. Con la sua teoria rifiuta la concezione dell'uomo come discendente da scimmie antropoidi già specializzate, o quella delle scimmie o di altri mammiferi come discendenti dall'uomo (Dacqué, Westenhöfer, Kollmann, eccetera).

Con mia sorpresa egli rifiuta anche Bolk. Tuttavia io non riesco a scorgere alcuna differenza essenziale tra le due ipotesi, se non nel fatto che Schindewolf tratta soltanto una piccola parte dei problemi sollevati da Bolk. Intendo dire che nei seguenti punti fondamentali i due autori concordano e – cosa di tanto piú preziosa – l'uno indipendentemente dall'altro:

1. La persistenza di caratteri fetali è il fatto fondamentale dell'uomo ovvero del cranio umano.

2. L'uomo è un discendente di primati, ma rivela rispetto a essi una conformità a leggi peculiari.

3. Queste peculiari leggi figurano in un'ipotesi supplementare. In Bolk questa prende il nome di "ritardamento," in Schindewolf di "proterogenesi."

4. Un primo grado di questa conformità a leggi peculiari esiste già nelle forme recenti (ontogenetiche) dei primati ovvero degli antropoidi, nei quali si dà dunque una "prima ominazione."

5. Quest'ultima non viene conservata, bensí "superata nella crescita."

Questi, a mio avviso, i fatti, e tanto poco scorgo una differenza da salutare invece e vivacemente la concordanza tra loro.

Il rifiuto opposto a Bolk da Schindewolf è dovuto da una parte, per sua stessa ammissione, a ragioni psicologiche, sul che, come terza persona, non sono in grado di esprimermi. In secondo luogo tale rifiuto riduce la teoria di Bolk a formule troppo semplici, all'asserzione cioè che l'uomo si sarebbe *fermato* allo stadio evolutivo del feto dei primati. Ora, è vero che è dello stesso Bolk la scelta di tali formulazioni, cosí come è ancora suo l'equivoco slogan dell'uomo come "embrione di scimmia che ha acquisito la maturità sessuale," slogan che ha certamente provocato la resistenza psicologica di Schindewolf. Ma compendiare un'intera complessa teoria in una proposizione è in generale un bisogno della ricerca, in primo luogo, e, in secondo luogo, un uso particolarmente diffuso in antropologia. Il "missing link," l'anello mancante, non è che una teoria concentrata in uno slogan. Quando Bolk dice, e lo fa ripetutamente: nell'uomo certi caratteri fetali comuni agli antropoidi furono *stabilizzati*, ciò naturalmente non esclude l'*estensione* degli stadi cosí stabilizzati, il loro sviluppo ulteriore nelle vie già stabilizzate, e dunque afferma un modo evolutivo *peculiare* dell'organismo umano; per questo, spesso egli dice "evoluzione conservativa" in contrapposizione a "evoluzione propulsiva," che consisterebbe nella transizione da forme fetali giovanili a forme adulte specializzate. Questa legge evolutiva umana, appunto, si chiama "ritardamento" e consiste in questo, che (Bolk, *Vergleichende Untersuchungen...*, cit., p. 23) "sebbene l'organismo giunga nel suo complesso al termine del suo sviluppo, e la crescita sia conclusa, questo o quel particolare carattere somatico non ha ancora raggiunto quel grado evolutivo che gli era proprio originariamente. In questi casi, tale carattere viene fissato a uno stato, come dire, incompiuto, e questa incompiutezza reca un carattere infantile... la conseguenza necessaria dell'azione del ritardamento è pertanto che il corpo assume in un grado continuamente piú intenso un carattere fetale."

Precisamente questo peculiare modo evolutivo descrive lo stesso Schindewolf: la "migrazione" o "persistenza" di caratteri embrionali sino allo stato di stabilizzazione definitiva nell'uomo. Possiamo pertanto ritenere che la visione di fondo sia in loro comune, benché l'ipotesi esplicativa, il ritardamento per l'uno, la proterogenesi per l'altro, costituisca una deficienza determinata nell'*interpretazione.*

Sono appunto questi tratti comuni nel sottolineare il primitivismo umano a rendere di molto superiori tali vedute alla teoria classica, che si muove nello schema dell'adattamento funzionale di forme adulte. Che possa aversi una trasformazione delle specie sulla base dello stadio adulto è però un dogma piuttosto inverosimile, che ci richiama Schwalbe, il quale pensava che gli uomini preistorici avessero perduto il canino per una perdita funzionale, possedendo essi già delle armi!

Non si riesce a immaginare in qual modo, da compiute specializzazioni scimmiesche, possano mai sorgere caratteri embrionali umani. Se si ipotizzano invece delle "riconversioni" dell'organismo in stadi ontogenetici prematuri, è concepibile che esse potessero agire in primo luogo determinando la "persistenza" appunto di caratteri embrionali. È degno di nota che la teoria classica sia costretta, per intrinseca necessità, a far sue idee lamarckiste, giacché la "regressione" da specializzazioni scimmiesche, che essa è tenuta a spiegare, mai può esser posta in rapporto univoco, trattandosi appunto di un *fenomeno di perdita*, con vantaggiosi processi di selezione. È questo un caso piuttosto interessante. Intendiamo dire che non v'è nulla da obiettare, da questo punto di vista, contro l'ipotesi, certo assai singolare, ma necessaria, dei "primitivisti" per principio, secondo la quale l'evoluzione diretta di un primitivo primate originario all'uomo debba essere avvenuta senza che si dessero specializzazioni, o che il ritardamento si sia imposto in progenitori simili a antropoidi necessariamente in un "*fortuito ambiente ottimale*" che si presentava particolarmente favorevole. E appunto una tale ipotesi esige la teoria classica con le sue "regressioni"! Su questa importante questione ritornerò ancora. La celebre discesa dagli alberi, concesso pure che sia avvenuta "gradualmente," fu possibile solo se sotto non stavano passeggiando delle tigri. Precisamente per questo l'orango se ne rimane tuttora lassú.

In questo contesto è ancora da accennare a una questione importantissima. Intendo riferirmi ai *fenomeni di domesticazione* nell'uomo. Eugen Fischer ha il grandissimo merito di aver additato, in un saggio notevole dal titolo *Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinungen* (I caratteri razziali dell'uomo come fenomeni di domesticazione) ("Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie," 1914, vol. 18), le somiglianze morfologiche dell'uomo con i suoi animali domestici, e qui si delinea sicuramente un problema molto profondo. Fischer intendeva per domesticazione "l'influsso arbitrario delle condizioni nutritive e riproduttive," e opinava che in forza di ciò si manifesta una variabilità molto forte, per quanto riguarda il volume, negli organi tegumentari (peli, sistema pigmentario) e nelle formazioni annesse (coda, orecchie, apofisi cristagalli, naso esterno, eccetera). In una ricca casistica egli ha istituito il

confronto tra l'uomo e i suoi animali domestici da questo punto di vista, e considerava per esempio che il colore chiaro della pelle umana fosse un caso di albinismo da domesticazione, e altrettanto la parziale depigmentazione che dà luogo a occhi verdi, azzurri, eccetera: "Non c'è un solo mammifero allo stato libero che abbia nell'occhio una distribuzione del pigmento come l'europeo, e inversamente, in quasi tutti gli animali domestici, ci sono individui o razze nei quali tale distribuzione è perfettamente identica a quella." L'albinismo è un carattere mendeliano. Fischer considera le razze umane affette da nanismo autentico (i Pigmei dell'Africa orientale, altezza media 141 cm) dal medesimo punto di vista: "Le forme domesticate, e perciò anche l'uomo riguardato sotto questo profilo, inclinano in modo particolare a tale variabilità di taglia (si pensi ai cani!) e queste taglie nella domesticazione sogliono essere ereditarie." Nello stesso senso Fischer sosteneva che l'accorciamento del piano facciale e l'indebolimento della dentatura è possibile rientrino tra questi fenomeni.

Il collegamento di queste questioni di cosí alto interesse con la problematica di Bolk si deve a Hilzheimer (*Historisches und Kritisches zu Bolks Problem der Menschwerdung* [Considerazioni storiche e critiche sul problema bolkiano dell'ominazione], "Anatomischer Anzeiger," 62). Hilzheimer vedeva nelle razze degli animali domestici, indipendentemente da Bolk, dei casi di rimpicciolimento dovuti alla domesticazione, e cosí per esempio il cane pechinese egli lo considerava una forma giovanile divenuta costante del cane di grossa taglia, e altrettanto la forma del cranio umano era per lui dovuta a un arresto a uno stadio giovanile. Nel suo libriccino *Die Stammesgeschichte des Menschen* (La filogenesi dell'uomo) (1926), Hilzheimer ha tentato di collegare la voluminosità delle mascelle cui si accompagna la piccolezza dei denti della mandibola dell'uomo di Heidelberg con fenomeni consimili in animali domestici, interpretandola come una variante da domesticazione.

Konrad Lorenz, negli scritti *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, cit. ("Zeitschrift für Tierpsychologie," V) e *Durch Domestikation verursachte Störungen des arteigenen Verhaltens* (Disturbi del comportamento specifico dovuti a domesticazione) ("Zeitschrift ang. Psych.," 59, 1940), ha meglio approfondito tali questioni. La sua tesi che la domesticazione è stata costitutiva dell'ominazione è accettata ampiamente (per esempio da W.E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie* [Storia dell'antropologia], 1948, p. 193). Nonostante la sua asserzione categorica che non v'è da dubitare neppure per un attimo che l'uomo come tale sia un essere "domesticato," è possibile scorgere proprio in questa mescolanza di ritardamento e di domesticazione un errore che pregiudica le teorie di questo eccellente ricercatore. Le conseguenze della domesticazione che si

manifestano negli animali domestici consistono in caratteri esterni e interni: aumento della voracità, intensificazione e indiscriminatezza delle reazioni sessuali, dissoluzione degli schemi instintuali altamente differenziati. "La chioccia del gallo bankiva della giungla, il capostipite di tutte le nostre razze di polli domestici, rivolge le sue cure esclusivamente ai pulcini conspecifici che rechino sul capo e sul dorso il contrassegno normalmente proprio a tutti i pulcini della specie con funzione di evocatore, e che emettano i suoni distintivi dei giovani bankiva. I polli delle nostre campagne non hanno piú o quasi mai reazioni al colore dei pulcini. Nelle pesanti razze da allevamento, come la Plymouth, la Rhodeländer, eccetera, è per lo piú scomparso anche il segnale acustico evocatore delle sollecitudini materne; tali uccelli si dànno a distribuire le loro cure persino a piccoli di mammiferi" (*Die angeborenen Formen*, cit., p. 298).

Non v'è dubbio che in molti uomini si diano i fenomeni qui descritti come caratteri di domesticazione, però appartengono al capitolo "guasti provocati dalla civiltà." Parlare dei caratteri costitutivi umani, quali li descrive Bolk, come conseguenze della domesticazione, al modo di Lorenz, è un errore. L'infantilismo degli abitanti delle grandi città è alcunché di diverso dalla "giovanilizzazione" costituzionale della specie *homo.* Non è plausibile, soprattutto, un "argomento capitale" addotto da Lorenz: l'orso delle caverne. Questo urside palesava in buona misura tutti i fenomeni di domesticazione che oggi possiamo constatare negli scheletri di cane, forme giganti e forme nane, teste dalle dimensioni di quelle del carlino, gambe corte e storte come nel bassotto, e cosí via. Qui si dà, ritiene Lorenz, un'autodomesticazione, e questi caratteri si spiegano alla stessa maniera di quelli dell'uomo. Al pari dell'uomo, questo urside era ampiamente protetto dalle influenze climatiche grazie al suo vivere in caverne, la selezione dovuta ai nemici naturali era neutralizzata, e si era aperta cosí la via alla domesticazione. "Fuor d'ogni dubbio i primi processi di domesticazione ebbero luogo nelle caverne abitate da tali ursidi e alquanto piú tardi in quelle abitate dagli uomini del gruppo *Anthropus*" (p. 297).

E invece il dubbio è assai profondo. "La maggior parte degli insediamenti in caverne, europei e mediterranei, cadono nel periodo glaciale Würm (l'ultimo), ma ve n'è anche del periodo interglaciale precedente" (G. Kraft, *Der Urmensch als Schöpfer* [L'uomo primitivo come creatore], 1928, p. 16). Tale ad esempio la Caverna del Drago nei pressi di Vättis (a 2445 m di quota!), visitata nel periodo interglaciale Riss-Würm da cacciatori in cerca di orsi delle caverne e palesemente da loro anche abitata di anno in anno per limitati periodi. Del resto "tutti i reperti risalenti al periodo glaciale Riss (tranne che per la grotta del Castillo) e alle ancor piú antiche fasi dei periodi glaciali in Europa, Asia Anteriore e Africa,

provengono da insediamenti su terreni aperti"! (p. 96). Crolla cosí l'argomento empirico capitale che Lorenz intende addurre. Inoltre, come obietta Portmann (*Biologische Fragmente*, cit., p. 134), la teoria dell'autodomesticazione dovrebbe spiegare perché mai proprio il carattere essenziale della domesticazione, l'invarianza o addirittura il ridursi dello sviluppo cerebrale, nel caso di tale autodomesticazione umana si sia capovolto, com'è palese, nel contrario, e perché un ulteriore processo tipico della domesticazione, la maturità sessuale precoce, sempre nel caso dell'uomo abbia a rappresentarlo l'esatto suo opposto.

Non v'è motivo, pertanto, di discostarci dalle linee fondamentali della teoria di Bolk. Ritardamento ovvero persistenza di stadi giovanili e domesticazione sono processi eterogenei. Questa teoria non è perfetta. Ci sono fatti che è difficile far rientrare nel suo ambito, come ad esempio quelli posti in rilievo da Schultz (citazione da Portmann, p. 35), per cui nelle loro forme adulte le scimmie conservano le proporzioni fetali piú che non l'uomo, mentre questi, che ha modalità di crescita differenti da quelle di tutte le scimmie, raggiunge solo tardi dopo la nascita le proporzioni somatiche della forma adulta. Lo stesso Portmann ha emendato in modo decisivo la concezione fondamentale di Bolk, eccessivamente sommaria, del ritardamento evolutivo. Il nostro sviluppo ha un andamento che è caratterizzato all'inizio da una rapida intensificazione della crescita – e ciò si dà soltanto nell'uomo – che perdura sino alla fine del primo anno, poi dalla tarda fase dell'esplosione puberale, di cui, ancora, non v'è alcun parallelo negli animali; fra le due s'intercala un periodo di crescita molto lenta: precisamente quello durante il quale vengono fondandosi gli elementi costitutivi del portamento, del linguaggio e del comportamento nell'interazione con le influenze dell'ambiente sociale. "La lentezza dello sviluppo non appare semplicemente come una situazione somatica fondamentale, bensí essere coordinata al modo d'esistenza, aperto al mondo, dell'uomo" (*Biologische Fragmente*, cit., p. 102; *Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutions-Forschung* [L'ontogenesi dell'uomo come problema della ricerca sull'evoluzione], p. 8). È questo un approfondimento assai significativo della teoria bolkiana, che ora acquisisce la piena idoneità a servire di fondamento a un'antropologia generale.

Se l'uomo, come qui si sostiene, è "per sua natura un essere culturale," ciò può significare: alla costruzione naturale di un essere non specializzato, demandato all'azione e non stabilizzato può essere sottesa una qualsivoglia normatività particolare di sviluppo, come il ritardamento, la proterogenesi, e simili. Ma questo in modo che l'intera organizzazione interna è stata posta in rapporto con il *comportamento*, dal quale anzi l'esistenza di un tale essere dipendeva, in rapporto con l'attività di trasformazione del

mondo. Tale comportamento e i suoi effetti retroattivi sulle condizioni di vita autonomamente create potrebbero fare il gioco di questa legge evolutiva, cosí che i caratteri che sono tipicamente dell'uomo sono permanentemente *rafforzati* dagli effetti retroattivi del suo proprio comportamento, in quanto questi provocherebbero delle mutazioni *in direzione* di quelle trasformazioni, per esempio di quelle del sistema endocrino, dalle quali l'ominazione ebbe avvio. In tal modo, i caratteri della fetalizzazione costituzionale e quelli della domesticazione (che certo presuppongono sempre un influsso in senso mutazionistico delle condizioni culturali) potrebbero sovrapporsi, per cosí dire, nella medesima direzione.

Il problema fondamentale, di fronte al quale la morfologia dell'uomo si trova, sarebbe pertanto delineato; ed è stato fatto il tentativo di coordinare sotto un punto di vista determinato il materiale assai disperso nella letteratura, giacché per l'antropologia è di risolutiva importanza penetrare le questioni della non-specializzazione e dell'inadeguazione dell'uomo a un ambiente naturale, del suo carattere di "essere manchevole" sotto il profilo morfologico. Ne seguono infatti la questione biologico-antropologica della capacità di vivere di un tale essere e perciò la comprensione dell'*azione* come centro dell'esistenza umana. È solo se partiamo dall'azione riusciamo a renderci conto della funzione biologica della coscienza. In altri termini: non sarebbe tempo, oramai, di ammettere che sul solo terreno dell'anatomia comparata il problema dell'origine dell'uomo è irresolubile? Prima infatti di poterci interrogare sulla genesi di alcunché, ci occorre un retto concetto di *che cosa* si origini. Quel che preme in questo libro sono i fondamenti scientifici, analitici di una tale determinazione all'essere; e questo intento ha un vantaggio, di annettere alle questioni filogenetiche un interesse solo secondario. Dimostrata va una cosa: il posto peculiare dell'uomo nell'ambito della vita; e, di quest'essere, può dirsi riuscita una concezione globale che, come non mancheremo di vedere, sappia dar conto di particolarità e di fatti in gran numero; una concezione che, certo, si limita a fornire elementi, dovendo di necessità escludere il campo immenso delle questioni di antropologia culturale e di antropologia sociale, ma che, peraltro, pone la dimensione interiore e quella esteriore dell'uomo, lungo il filo conduttore dell'azione, in un rapporto intelligibile, senza dover sollevare insolubili problemi metafisici, quale è il problema soma-psiche. Se quindi le categorie da noi messe in opera, come esonero, comunicazione, ritardamento (persistenza di stadi giovanili) e cosí via sono "psicofisicamente neutre," come Scheler si esprimeva, giacché ogni aspetto della coscienza ha qui il suo correlato pulsionale e la sua corrispondenza morfologica, è questa la positiva ragione, radicantesi nei fenomeni stessi, che ci impedisce di

andare a parare nel problema del rapporto soma-psiche, finché ci atteniamo ai fenomeni stessi. La comprensione della primitività e non specializzazione morfologiche è elemento irremissibile di questa concezione; perciò tali fatti andavano documentati e illustrati. Ma d'altra parte i problemi morfologici sono sempre, in pari tempo, problemi filogenetici; e inevitabilmente ci si trova invischiati in ipotesi sull'origine, di cui perciò dovremo ancora trattare.

12. *La questione dell'origine*

La non-specializzazione dell'uomo è la pietra di paragone di ogni teoria sulla sua origine. Chi espressamente non si ponga al centro di tale problematica manca di misurarsi con tutta la difficoltà e tutto il peso del problema. Appunto questo fa la teoria classica darwiniana con l'assioma che l'uomo abbia attraversato, in un processo filogenetico diretto e ininterrotto, uno stadio in cui egli è stato antropoide, scimmia-uomo. Anche il libro di Rensch (*Neuere Probleme der Abstammungslehre* [Recenti problemi della teoria dell'origine dell'uomo], 1954), nel suo genere lavoro ammirevole, sta interamente sul terreno delle ipotesi mutazionistiche e selezionistiche. Autori come Weinert, Weidenreich, von Eickstedt, pur differendo nelle singole ipotesi, concordano nell'affermare l'origine dell'uomo, in linea diretta, da antropoidi del Terziario, che in tutti i caratteri decisivi sono i parenti piú prossimi delle grandi scimmie odierne. Il driopiteco del Miocene, in particolare, uno scimpanzé del Terziario con grossi canini, che a volte sembra far pensare a una sua origine europea, è assunto di frequente a primo progenitore, anche da W. Marinelli (*Die Abstammung des Menschen* [L'origine dell'uomo], Wien, 1948, p. 50).

L'esposizione di Rensch si risolve, come s'è detto, interamente nel punto di vista della teoria razionale dell'origine, e pone in rilievo che, qualora sussistano adeguati "piani di costruzione," anche l'evoluzione di livello superiore è una conseguenza inevitabile della selezione naturale; avversando le vedute di Bolk-Dubois-Versluys, secondo le quali il ritardamento non può esser sorto in forza di processi selettivi, egli dice: "La prolungata giovinezza e la connessa enorme intensificazione delle possibilità d'azione plastica e molteplice rappresentano un vantaggio selettivo piuttosto evidente, e un simile vantaggio non poté che avere effetti positivi in ogni tipo di concorrenza." Subito dopo argomenta che "con lo sviluppo del linguaggio e del centro del linguaggio" verosimilmente si rese possibile un tipo affatto nuovo di rappresentazioni generali. "Cosí

l'uomo attuale pensa in parole, e su ciò si fonda, in primo luogo, la sua attitudine a complicate costruzioni concettuali, a rappresentazioni fantastiche e speculative, cioè al pensiero astratto. Anche qui ha operato senz'altro la selezione naturale, giacché, grazie all'immaginazione, era possibile rappresentarsi anche situazioni future," eccetera. Dobbiamo far notare come qui la teoria trovi la propria autenticazione soltanto in se stessa. Certo, ogni capacità umana funziona, e in questa funzione v'è sempre da rilevare un aspetto di prestazione e quindi di utilità. Ma che questa utilità abbia avuto un valore selettivo andrebbe prima provato, e il nudo fatto che una funzione funziona e che funziona utilmente non può valere come prova del suo essere sorta da processi di selezione e *non* da forze evolutive autonome. Dall'utilità della funzione s'inferisce il suo valore selettivo, da questo il processo di selezione, dal quale a sua volta s'inferisce la mutazione come origine della funzione ovvero del suo sostrato organico (per esempio del centro del linguaggio). Dove è puramente fittizia già la "concorrenza," alla quale il proantropo si vuole sia stato esposto e che egli avrebbe battuto per mezzo di mutazioni vantaggiose. Con quali esseri e per quali habitat sarebbe stato in concorrenza? Nulla confuta invece l'altra possibilità, che un dispiegamento evolutivo autonomo gli abbia dischiuso possibilità di vita affatto nuove, un "proprio mercato," per restare all'immagine della concorrenza, sí che l'uomo poté lasciare gli alberi alle scimmie, dove esse ancor oggi vivono. Non si riesce assolutamente a vedere in qual modo lo sviluppo del linguaggio e del pensiero possa aver offerto un vantaggio selettivo rispetto agli antropoidi nella concorrenza per la vita nelle foreste. Ed è altrettanto necessario porre quest'altro quesito: nella lotta concorrenziale con chi e per che cosa la giovinezza prolungata e inerme può aver rappresentato un vantaggio selettivo anziché uno svantaggio esiziale?

Delineare un convincente schema complessivo di un antropoide, dal quale possa essere provenuto, per evoluzione diretta, l'uomo, è compito insolubile, come è chiaro dal tentativo di Weinert (*Die Entstehung der Menschenrassen* [L'origine delle razze umane], 1938). Weinert indica nel *Dryopithecus germanicus* l'immediato progenitore animale dell'uomo e del gruppo degli antropoidi recenti. Ora, il driopiteco era nel Miocene spiccatamente un antropoide con grossi canini e il terzo premolare specializzato, un autentico predecessore dello scimpanzé. A partire da questa forma si sarebbero avute nell'Europa centrale le prime fasi dell'ominazione, e Weinert ritiene possibile che un'orda di uomini-scimmia simili a scimpanzé siano fortuitamente entrati in possesso del fuoco e si siano, in tal modo, assuefatti al focolare domestico, eccezione unica tra gli altri candidati all'ominazione, i quali, invece, fallirono, essendosi trovati "assisi

intorno al primo fuoco da spettatori distratti e incomprensivi," cosí che altro non poterono che "risprofondare nel regno animale" (*Der geistige Aufstieg der Menschheit* [L'ascesa spirituale dell'umanità], 1940, p. 66). Nella Parte seconda del libro, analizzando l'intelligenza degli antropoidi, mostrerò come questo sia del tutto impossibile, poiché l'alimentare un fuoco "casuale" presupporrebbe un'operazione astrattiva, impossibile senza linguaggio: quanto meno il concetto di "rami secchi" e la loro "cerca" da un tale punto di vista *stabilizzato.* Sappiamo con precisione che questa è impresa ampiamente al di sopra dell'intelligenza degli antropoidi, anche a prescindere dall'invincibile, istintivo timore che ogni animale ha del fuoco.

Ora, poiché i primi resti di autentici ominidi si trovano a Giava, Weinert si vede costretto a supporre un'emigrazione di questi suoi esseri dall'Europa centrale sino a quell'isola della Sonda. Che un viaggio simile sia affatto inconcepibile per ogni animale, date le differenze innumerevoli nel clima, nella configurazione del terreno delle zone da attraversare (steppe, foreste, alte montagne), e che esso sia in contraddizione con tutte le nostre esperienze circa la rigorosa "regionalità" di tutte le specie animali, non è da dubitare. Ma questa conseguenza è implicita nel punto di partenza, e perciò Weinert dice che "piedi che al modo di quelli delle scimmie fossero adatti al tempo stesso anche all'arrampicata è possibile fossero nel driopiteco già del tutto fuori luogo" (*Entstehung der Menschenrassen*, cit., p. 105).

Dobbiamo dunque immaginarci uno scimpanzé che sa dominare il fuoco e marcia su piedi umani, e che infine è stato un ardore conoscitivo a muoverlo all'impresa di valicare i confini della sua patria d'origine (p. 19). Se non che, noi sappiamo che le prestazioni intellettive delle scimmie antropoidi non vanno al di là, rigorosamente, dei loro interessi alimentari e ludici, e che esse difettano sia del concetto sia della percezione di cose *oggettive.* Vedremo in seguito come nella concezione di cose oggettive siano implicite non l'intelligenza soltanto, ma altresí la struttura motoria e le prestazioni sensorie specificamente umane (capitolo 16).

Se si intende realmente costruire, come Weinert tenta, l'"anello mancante" dall'antropoide all'uomo, e non limitarsi a affermare di fronte a un qualsiasi resto fossile che esso rappresenta l'anello che manca, è giocoforza immettervi la definizione di un minimo di caratteri distintivi umani: piede atto a camminare, dominio del fuoco, rudimenti del linguaggio, stazione eretta. E qui noi avremmo un tal portento di animale, alcunché di cosí alieno rispetto a tutte le categorie biologiche, che un posto particolare, per non dire unico nell'intero regno della natura, andrebbe attribuito non piú all'uomo ma, appunto, a *quest'*essere.

Tale costruzione è confutabile per il seguente motivo: si può dimostrare che per la prestazione umana anche minima, per esempio il tastare un oggetto e l'"averne esperienza," già entrano in gioco *tutte* le qualità dell'uomo: la stazione eretta (dunque il piede plantigrado), mano libera, movimenti riavvertiti e variabili, struttura pulsionale inibita, visione simbolica, uno spazio percettivo orientato verticalmente e l'astrazione del "prender nota." L'isolare una qualsiasi qualità umana e il trapiantarla in un animale scompiglierebbe per giunta tutte le nostre conoscenze biologiche circa il nesso esistente tra mondo subiettivo, mondo percepito, corredo organico specializzato e struttura pulsionale degli animali. La costruzione inedita e affatto incomparabile che si presenta con l'uomo verrebbe per la metà proiettata su un animale, e cosí quest'ultimo diventerebbe indeducibile per la nostra immaginazione biologica, verrebbe anzi a assumere la stessa dimensione mitica della salamandra che, anch'essa, come si è a lungo creduto, non ha timore del fuoco. All'asserzione di un'"attitudine di vita che, dominio del fuoco a parte, non si differenziava sostanzialmente da quella delle scimmie antropoidi," non riesco, debbo dire, a rappresentarmi piú nulla. Non è affatto, dunque, che la teoria moderna, nella questione dell'origine dell'uomo, abbia ormai abbandonato il punto di vista classico della derivazione per mutazione e selezione, come capita di sentire. Piuttosto, a affiancare questa teoria e in concorrenza con essa, entrano in campo quelle ipotesi che in linea di principio prendono in considerazione il posto peculiare dell'uomo e ne tematizzano esplicitamente la non specializzazione. Se si fa questo, tre e soltanto tre sono, a quel che appare, gli schemi di soluzione:

1. È affermata (o, piú esattamente, presunta) l'origine dell'uomo da una linea autonoma. Quest'ipotesi si presenta in due forme.

1a. L'uomo ha una linea filogenetica sua propria, che oltrepassa i mammiferi; esiste un "ramo speciale" di impronta ominide che risale a stati antecedenti ai mammiferi. Si tenta anche di ricondurre direttamente l'ascendenza umana, escludendo le scimmie, a mammiferi primitivi. Tra i sostenitori di queste ipotesi figurano Klaatsch (*Das Werden der Menschheit*, cit.), Westenhöfer (*Das Problem der Menschwerdung*, 1935, cit.; *Der Eigenweg des Menschen* [La peculiare via dell'uomo], 1942), Dacqué (*Urwelt, Sage und Menschheit* [Mondo primitivo, leggenda e umanità], 1928; *Entwicklungslehre als anthropologisches-metaphysisches Problem* [La teoria evoluzionistica come problema metafisico-antropologico], "Blätter für deutsche Philosophie," 6, 1932), Fr. Samberger (*Über Entstehung und Entwicklung des Lebens* [Sull'origine e l'evoluzione della vita], 1933), Frechkop negli scritti dianzi citati, e altri.

1b. Uomo e antropoide si sono sviluppati parallelamente, hanno un progenitore comune assai remoto. Poiché a questo progenitore comune si debbono ascrivere in un certo senso le predisposizioni o almeno delle condizioni preliminari dell'ominazione, l'evoluzione sarebbe proceduta da questo direttamente all'uomo, mentre un ramo collaterale avrebbe condotto agli antropoidi nella direzione della specializzazione e dell'"animalizzazione." Questo primate originario può essere chiamato, con lo stesso diritto, tanto ominide quanto antropoide, e gli andrebbero attribuiti, quanto meno, già dei caratteri essenzialissimi che oggi sostanziano la posizione peculiare dell'uomo. Ci si aspetterebbe, stando a quest'ipotesi, che gli antropoidi fossili fossero piú simili all'uomo di quanto quelli odierni non siano, ed è cosí. Tipi come l'australopiteco o il parantropo sarebbero resti tardi di un ramo collaterale molto anteriore di questo primate originario (Adloff, Osborn).

2. Si può tuttavia persino ammettere l'origine dell'uomo da antropoidi relativamente non specializzati, ma in questo caso è necessario affacciare un'*ipotesi supplementare* o regola speciale che riguardi il posto particolare dell'uomo. In quest'ambito s'inseriscono il ritardamento di Bolk o la proterogenesi di Schindewolf. Ed è indifferente che questa legge peculiare abbia qualche analogo nel regno animale; dovrebbe comunque contribuire a fondare i caratteri specificamente umani.

Per la teoria 1a ben difficilmente si possono addurre argomenti plausibili, e si può escluderla. È dunque possibile scegliere, questo il nostro convincimento, tra le teorie 1b e 2, il che, a ben vedere, ha un senso solo se è possibile portare materiale nuovo a sostegno di una di esse. In mancanza di questa condizione, possiamo dire soltanto che la teoria Bolk-Versluys, con l'aggiunta ragionata dei risultati cui è pervenuto Portmann, prende in considerazione e consente di dedurre la maggior parte dei fatti e dei caratteri. I due ultimi schemi di soluzione menzionati tengono espressamente conto del dato di fatto dell'arcaicità, primitività e non-specializzazione dell'uomo e forniscono un inquadramento biologico in cui è possibile intelligibilmente inserire, come qui avviene, i fenomeni della coscienza. Quanto al resto essi debbono supporre un mondo che per caso fosse, durante il periodo vero e proprio dell'ominazione, particolarmente favorevole, ottimale, un "paradiso," poiché un essere non specializzato, prima che si mettesse all'opera l'intelligenza capace di servirsi di strumenti, ha da essere stato inadeguato e inerme e, dunque, non può esser vissuto che in una sorta di "grembo della natura." A questa conseguenza degna di nota aveva accennato già Klaatsch ("Korrespondenz Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie," 1899, p. 157). Assai giustamente egli vide nella non-specializzazione dell'uomo "il forte regredire di

tutti i momenti riferibili alla lotta per l'esistenza," e lo spiegò con "l'ipotesi che la preistoria dell'uomo presenti lunghi periodi nei quali la lotta per l'esistenza si ridusse di molto, periodi nei quali dunque condizioni insolitamente favorevoli consentirono alla stirpe dei proantropi di pervenire a trasformazioni che per la lotta per l'esistenza sarebbero state impratiche, se non addirittura dannose."

Per quanto riguarda i reperti fossili, è possibile classificare il sinantropo, il neandertaliano (incluso l'Uomo di Heidelberg) e l'Uomo recente in una serie progressiva. Non ne segue che sussistesse un reale nesso genetico e, anche a supporlo, resterebbe del tutto aperta la questione se abbia o no operato un'autonoma peculiare legge evolutiva. Il sinantropo risale al Pleistocene medio, l'antichità dei reperti è valutata intorno ai 400.000 anni almeno, e si conoscono i resti di circa quaranta individui con uno stupefacente spettro di variazioni, "che vanno da stadi assai primitivi sin quasi al neandertaliano" (von Koenigswald, *Neue Menschenaffen- und Vormenschenfunde* [Nuovi reperti di antropoidi e di proantropi], "Deutsche Naturwissenschaft," 1939). Il sinantropo conosceva l'uso del fuoco e strumenti molto semplici. Il neandertaliano era di taglia straordinariamente grande e massiccia, il volume del suo cervello supera la media di quello dei maschi odierni. Non è perciò sicuro (Marinelli, *op. cit.*, p. 46) che appartenga alla serie dei progenitori degli uomini attuali, che potrebbe essersi dispiegata collateralmente a esso scavalcandolo.

Alla celebre calotta del pitecantropo trovata a Trinil (Giava) da Dubois nel 1891, che Virchow allora dichiarò trattarsi di un resto di gibbone gigante, se ne è aggiunta nel frattempo un'altra, rinvenuta da von Koenigswald (nel 1937 a Sangiran, Giava centrale). Questo tipo palesa una mescolanza di caratteri umani e scimmieschi, tra questi ultimi soprattutto un restringimento retroorbitario e la flessione angolare dell'occipite. Nel 1939 furono rinvenuti un mascellare superiore con lo spiccato carattere scimmiesco del diastema, nel quale doveva essere alloggiato il grande canino, e una calotta non ben conservata. Il mascellare è sensazionale, perché l'assenza di un diastema era considerata sino a quel momento un primitivismo tipicamente umano. Proprio a causa di quest'evoluzione del canino, Koenigswald escludeva, ancora nel 1939, che il driopiteco, in quanto iperspecializzato, fosse in rapporto diretto con l'uomo, e il medesimo doveva concludersi a proposito di quel mascellare. D'altro canto, un frammento di mandibola, pure trovato negli strati di Trinil, sembra consentire la conclusione che il canino e il premolare contiguo fossero piccoli. Non esistendo relitti culturali del pitecantropo, né alcun cranio intero e ben conservato, torna a proporsi la questione se davvero qui si tratti di un ominide, tanto piú che Dubois, prima di morire

nel 1940, aveva fatto propria l'opinione del suo antico avversario Virchow, dichiarando che il suo celeberrimo reperto del 1891 era in realtà un gibbone. È probabile che il rapporto tra sinantropo e pitecantropo non sia cosí stretto quanto si crede, benché essi fossero, presumibilmente, coevi.

Il gruppo degli australopitechi, con la loro dentatura non specializzata e stupefacentemente simile a quella umana, la notevole volta cranica e l'assenza di ispessimenti sovraorbitari, sarebbero piú vicini agli uomini che agli antropoidi recenti, ma anche a loro piú vicini che non al pitecantropo, se ci raffiguriamo quest'ultimo munito del grosso canino. Dopo il reperto del cranio di un piccolo di primate presso Taungs ad opera del dottor Raymond Dart (1924), che fu denominato *Australopithecus Africanus*, Bromm rinvenne presso Sterkfontein (nel Transvaal) resti di un cranio affine a questo tipo, che egli chiamò plesiantropo. Nel 1939, reperti venuti alla luce presso Kondraai restituirono il genere *Paranthropus*, e oggi tutti questi tipi palesemente affini e in continuo aumento sono compendiati sotto il termine di *Australopithecinae*; si conoscono ormai i resti di oltre cento individui. La capacità endocranica sembra fosse superiore a quella delle grandi scimmie di oggi. Struttura e funzione della dentatura e dei singoli denti hanno un inconfondibile carattere ominide, tutti i caratteri delle ossa iliache sembrano indicare che questi esseri avessero deambulazione eretta; soprattutto, il forame occipitale si trova molto piú in avanti di quanto non sia negli antropoidi.

Nelle grotte di Makapansgat e di Sterkfontein sono venuti alla luce singoli strumenti della cultura dei ciottoli. Si tratta di una primitiva tecnica di scheggiatura: il ciottolo è scheggiato obliquamente, sí che ne viene uno spigolo tagliente (André Varagnac [a cura di], *Der Mensch der Urzeit* [L'uomo della preistoria], 1960, pp. 16, 19, 54). Dart rinvenne persino una scheggia d'osso infissa in un osso d'antilope, evidentemente uno strumento atto a infrangere (G. Heberer, "Natur und Volk," f. 10, 1960, p. 314, con riproduzioni degli strumenti litici). Il cranio dello "*Zinjanthropus*," appartenente alla stessa famiglia, trovato nel 1959 da Leakey presso Oldoway insieme con utensili di pietra, è fatto risalire al Pleistocene inferiore; è probabile che si tratti dell'ominide piú antico rinvenuto sinora.

Sembra confermata la congettura espressa in questo libro sin dalla sua prima edizione, alla quale ero pervenuto per il tramite di Adloff, che cioè i progenitori dell'homo sapiens vanno cercati nella direzione dell'australopiteco. "È assolutamente possibile che noi si cammini eretti da milioni di anni e si segua a capo ritto la via evolutiva a noi pretracciata, dovunque

essa porti" (Wilton M. Krogman, *Blick in die Wissenschaft* [Sguardo nella scienza], 2, 1949).

È tempo di rientrare nel tracciato delle nostre ricerche. L'ulteriore compito che dovremo affrontare nei prossimi capitoli della Parte seconda è la trattazione delle attuazioni sensomotorie nelle quali l'uomo esplica con le sue proprie mani il suo mondo percettivo e direttamente sviluppa e tiene sotto il suo controllo le sue illimitate capacità motorie. Cominciano, già qui, i *processi d'esonero* puramente umani, in cui l'uomo, esperendo il mondo, lo riduce e concentra, in forza di questa attività, in meri simboli percepibili, sí da acquisire visione panoramica e capacità di disporre. Al tempo stesso, in questi processi egli ottiene il dominio su una molteplicità e una variabilità non limitate e non limitabili di movimenti, sintesi e accenni di movimenti, finché, alla fine, da questa struttura di fondo sorge, per puntuale evoluzione, il linguaggio, e a noi è consentito di scorgere il legame profondo che unisce la conoscenza e l'azione.

Percezione, movimento, linguaggio

13. *Processi circolari elementari nel maneggio delle cose*

Abbiamo oramai delineato il peculiare posto morfologico dell'uomo sulla base della comprovata "primitività" e "non-specializzazione" della sua *physis*. Ne viene la conseguenza che l'uomo ha prodotto egli stesso le condizioni della conservazione della sua vita; giacché, infatti, la non specializzazione non altro significa che la *mancanza* di un ambiente a lui naturalmente adatto con il quale egli possa vivere in equilibrio biologico, e, in secondo luogo, comporta la necessità di mettere la sua intera costituzione, esposta com'è e organicamente sprovveduta e indifesa, in condizione di imporsi grazie alla sua *spontanea autoattività*, dunque di rendere per prima cosa in generale possibile la sua esistenza fisica con azioni sperimentate e controllate.

Si delineano qui due ordini di compiti interconnessi. L'uno consiste nell'appropriazione dell'aperta profusione del mondo, il quale è non già un ambiente elettivo, foggiato ad hoc, parco di stimoli e tale che gli istinti vi siano ancorati, come è quello dell'animale; esso è invece semplicemente un *campo di infinite sorprese*, nel quale è necessario, per prima cosa, sapersi orientare. E orientarsi non è un fatto "teorico," ma pratico, avviene cioè attraverso movimenti che hanno un valore dischiudente, appropriativo e esaustivo, e che in primo luogo cooperano con il senso della vista e con il tatto. Chiamiamo questi movimenti "comunicativi," e ne dovremo indagare la struttura e la forma di decorso, puramente umane, ma anche il risultato: il quale consiste in una attiva e autonoma (*eigentätig*) *edificazione* del mondo visivo alluso e padroneggiato, che noi adulti crediamo di possedere in via diretta. Il mondo visivo è stato ridotto dall'autonoma nostra attività a centri di "doviziosità possibile," *divenuti* panoramicamente dominabili, allusivi e intimi, è stato cioè ridotto alle "cose" a noi note. È questo dunque un processo di esonero, cioè una attiva elaborazione

e trasformazione del "campo di sorprese" in un mondo di impressioni e esiti che ora è possibile attendersi, un mondo perciò disponibile e dominabile con lo sguardo in una serie di condensate allusioni. Come nell'ambito di questi processi nasca il linguaggio proseguendo in linea retta questo sviluppo, esamineremo con la medesima accuratezza che dedicheremo all'analisi di quegli stessi processi. Risulteranno perspicui l'esonero o svincolamento dalla pressione diretta del presente, il liberarsi e dispiegarsi di energie sempre piú alte e piú fluide che consentono di dirigersi retroattivamente sul *mondo*, di dominarlo e utilizzarlo prevedendolo.

Direttamente immettendosi in questi compiti viene risolta nella permanente attuazione in senso opposto una serie di compiti ulteriori che si può compendiare sotto il titolo "sviluppo del dominio del movimento." È stato notato troppo poco che l'uomo è caratterizzato da una profusione – del tutto estranea all'animale – di possibilità motorie. Le combinazioni di movimenti volontari a noi possibili sono letteralmente inesauribili, la sottile sensibilità delle coordinazioni illimitata. Non solo noi possiamo toccare qualsiasi punto del nostro corpo, bensí coordinare qualunque movimento a ogni altro, e trasporre ogni figura motoria di un arto in quella di un altro. Ciò ha il suo fondamento anatomico nella stazione eretta, nella disposizione degli organi di senso, nella mobilità della testa, della regione sacrale e cosí via, nella molteplicità delle articolazioni innestate in successione diretta (sistema braccio-mano) e nel fatto che la nuda pelle è in ogni suo punto una superficie sensoriale; ma vi si connettono inoltre il perfezionarsi di ricca *immaginazione motoria* e la capacità di attuazioni motorie simboliche, allusive, con le quali noi possiamo trasporre dei movimenti, proseguirli l'uno nell'altro e l'uno nell'altro intenderli. Solo allora entriamo in possesso di una capacità di agire in modo suscettibile di controllo e adeguato all'indescrivibile molteplicità di situazioni in cui il mondo si offre, una capacità che è di una plasticità e una variabilità pressoché assolute. Anche questa capacità d'azione si sviluppa grazie a un'autonoma attività, e precisamente negli *stessi* processi che servono a esperire e a elaborare la ricchezza delle impressioni ricevute. Il neonato è inorientato e indifeso dagli stimoli quanto incapace di muoversi. Tutti gli animali padroneggiano dopo un tempo brevissimo la gamma motoria a loro necessaria. I movimenti umani sono invece predisposti all'autocontrollo e a coordinazioni controllate e illimitatamente variabili nel commercio (*Umgang*) diretto con esperienze concrete; sono perciò plastici, sensibili e capaci di fondere insieme una ricca immaginazione motoria e i fantasmi degli esiti e delle modificazioni ottenuti maneggiando le cose. Essi sono in cosí alto grado incompleti alla nascita perché a renderli disponibili è fondamentalmente lo sforzo che

avverte se medesimo, ma al contempo perché debbono *rimanere* variabili e essere sviluppati nel maneggio (*Umgang*) e nella comunicazione (*Kommunikation*) con le esperienze delle cose. Queste due serie di compiti comportano assai chiaramente per l'uomo la necessità di agire in un mondo di cui egli si sia appropriato e che gli sia divenuto noto. Il mondo viene padroneggiato in azioni comunicative non indotte da appetiti (*begierdefrei*), la sua aperta profusione è immessa nell'esperienza – cioè conosciuta –, perché solo da azioni esperte delle cose, controllate e certe del proprio successo avendolo già ottenuto in precedenza sortiscono i mezzi atti alla conservazione della vita. La plasticità dei movimenti umani è una necessità vitale, giacché è la capacità di adattarsi a circostanze d'infinita varietà e al loro impiego previdente. Che conoscenza e azione già alla radice siano inseparabili e l'orientarsi nel mondo e il condurre azioni un processo *unico*, è filosoficamente del massimo significato, e a tale binomio occorre tener fermo anche là dove, in seguito, i due aspetti si sono venuti maggiormente separando.

Il piccolo d'uomo viene al mondo in uno stato di tale dipendenza, in uno stato per cosí dire postembrionale, che in principio la maggior parte degli stimoli semplicemente lo disturbano e vi risponde con reazioni di avversione. In apparenza la natura gli porge aiuto con un provvisorio smorzamento fisiologico della profusione degli stimoli, prima che si possa instaurare un rapporto con essi. Il lattante impara nel secondo mese a sopportare senza disagio uno stimolo, per esempio uno stimolo acustico, e nel terzo compie l'importante passo all'indifferenza verso di esso, passo che è vitalmente possibile soltanto se il piccolo uomo si trova in una situazione protetta. Risulta da osservazioni fatte che nell'ottavo mese il 2,5% degli stimoli erano negativi, il 92,5% neutri e il 5% positivi, attiravano cioè l'attenzione del bambino. Nel sesto mese gli stimoli negativi erano il 5%, quelli neutri il 67,5 e il 27,5% quelli positivi: a quanto pare il tenero organismo viene tollerando l'esposizione agli stimoli grazie a un "assuefazione," in quanto la percentuale degli stimoli neutri aumenta prima che cominci a svilupparsi la capacità di elaborarli, cosa che si può osservare nel decimo mese: segue a questo punto un evidente dirigersi verso l'esterno con una forte intensificazione dei movimenti di presa, e il bambino prende attivamente a occuparsi dei particolari. (Desumo questi dettagli di psicologia dell'infanzia, a mo' d'esempio e di illustrazione, dai manuali correnti senza addurre dimostrazioni piú minuziose.)

Una volta che il bambino dopo parecchi mesi ha imparato a controllare in una certa misura i suoi movimenti, si assiste al processo degno di nota della ripetizione cui a quanto pare si accompagna un senso di piacere, della riproduzione inesausta. Il bambino nel secondo semestre di

vita comincia a farsi attivo, impara a tastare, a strisciare, a levarsi in piedi, a eseguire singoli movimenti delle membra, in maniera ripetitiva. Diamo inizio alle nostre ricerche con un esempio di Guernsey, del quale ci occuperemo ancora parecchie volte: un bambino di undici mesi cade all'interno del letto e batte violentemente la fronte. Strilla per parecchi minuti. A un tratto smette di strillare, si solleva in piedi e prende a battere in avanti con la fronte nella stessa identica maniera per parecchie decine di volte di seguito: il movimento è intenzionale (*geführt*), eseguito con cura, attenzione e tesa dedizione. Come intendere tutto questo? C'è qui naturalmente un'attesa del ritorno dello stimolo originario, della sensazione di dolore in un punto determinato, e si ha la ripetizione di un movimento in uno con il suo "esito sensoriale," il dolore appunto del colpo subito. Si può chiamare il tutto autoimitazione e accontentarsene. Tuttavia la questione è quale senso di piacere possa diventare cosí forte da accettare persino il rinnovarsi del dolore provocato dal colpo. Credo che qui ci troviamo di fronte a un fenomeno umano originario. Il sistema motorio umano, determinato alla plasticità e all'autocontrollo, deve dapprima cogliersi in se stesso, e l'*autoavvertimento della propria attività* è la fonte di piacere di questi movimenti. Non voglio dire che già sussista una comprensione ragionata dei movimenti, ma è un fatto che movimenti fortuiti possono essere *assunti* e perciò *condotti* e *impegnati* insieme con i loro esiti sensoriali. Intendo evitare di esprimermi nel senso che il bambino possa assumere un atteggiamento "oggettivo" rispetto ai suoi movimenti: però attraverso le sensazioni che ivi compaiono gli viene *mediato un estraniato autoavvertimento dei propri movimenti*, e tale scoperta è una possibilità nuova, vivificante, e infatti è subito ripetuta. Qualunque prestazione motoria inintenzionale ossia involontaria ha un esito stimolante, e ne nasce una particolare consapevolezza, un estraniato autoavvertimento di questa prestazione, che ora può essere assunta, impegnata e, soprattutto, elaborata. È questo autoavvertimento estraniato della propria attività a governare l'ulteriore suo sviluppo.

L'enorme ricchezza dei movimenti variabili e plastici che l'uomo svilupperà poggia su questo presupposto: il movimento, per divenire consapevole e impegnabile, deve essere *riavvertito* sensorialmente, deve acquisire, in un involucro di sensazioni reali o che sia possibile attendersi, un "autoavvertimento estraniato." Ora, poiché il mondo percettivo è scoperto e esperito soltanto, in via assoluta, attraverso il nostro muoverci in esso, tutte le percezioni ci appariranno anche, inversamente, in un alone di possibilità motorie e, nel "come" del loro manifestarsi, accenneranno nel contempo a direzioni motorie fruttuose o utili, allo stesso modo che mi basta vedere lo scorcio prospettico di una casa per desumere quali vedute

mi si dispiegherebbero se mi mettessi a girare passo passo attorno ad essa. Ma di ciò in seguito.

Vediamo per prima cosa se non esistono spiccati sistemi motori, nei quali l'esito sensoriale sia collegato in modo particolare con l'attuazione motoria. Sarebbe questo il caso se si dessero processi sensomotori nei quali l'attuazione motoria avesse un successo sensoriale diretto e regolare, cosí che, dunque, il movimento producesse *esso stesso lo stimolo alla propria prosecuzione*. Tali esiti motori si automatizzerebbero con particolare facilità. In effetti già il *camminare* sembra rientrare in quest'ambito. J.M. Baldwin (*Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse* [Lo sviluppo dello spirito nel bambino e nella razza umana], 1898, pp. 78-79) racconta di aver tenuto a varie riprese il suo figlioletto per il corpo con le gambe libere di penzolare in modo che i piedi nudi potessero toccare con facilità la superficie liscia di un tavolo. Al nono mese, poté osservare tre o quattro movimenti ben regolati, consecutivi e alternati e tali, per la precisione, che avrebbero portato all'indietro il bambino che li compiva. In questo caso si può dunque vedere come un movimento della gamba produca nella pianta del piede una sensazione particolare, che diventa a sua volta stimolo a proseguire il movimento: il movimento produce lo stimolo alla sua propria ripetizione.

Il caso piú importante che rientri in quest'ambito è tuttavia un caso piuttosto particolare: ricorre nel sistema fonetico-uditivo. Com'è noto, già il bambino di due o tre mesi è in grado di produrre e di esercitarsi in una serie di balbetti articolati privi di significato, costituendosi cosí un patrimonio di capacità fonetiche che solo piú tardi imparerà a impegnare correttamente. Il fatto fondamentale di questo sistema fonetico-uditivo è il *duplice darsi* del suono, che è tanto attuazione motoria dell'organo della fonazione quanto suono restituito, udito da chi lo emette. Rispetto al suono che produciamo, noi ci comportiamo sia attivamente, appunto articolandolo, sia passivamente, vale a dire che il prodotto della nostra attività "ricade" senza fatica nell'orecchio. Qui la capacità di una propria attività estraniata è di un'evidenza che ha la sua replica soltanto nel *sistema tattile della mano*, anch'esso caratterizzato dal duplice dato dell'attività e della passività a un tempo, poiché anche qui, nell'attuazione dei movimenti della nostra mano, si danno stabilmente sensazioni tattili. In entrambi i circuiti sensoriali i nostri movimenti sono immediatamente riflessi sul piano sensorio, dànno in misura elevatissima la sensazione di un'autoattività estraniata che si prolunga nei suoi effetti retroattivi e concomitanze sensoriali. Non appena acquisisce la libertà di movimento, la mano dell'uomo viene a essere un meccanismo pressoché autonomo, poiché ogni impressione tattile stimola all'afferrare ulteriormente, con il

che nuove impressioni tattili si dispiegano a loro volta. Il bambino nell'epoca della lallazione, dei balbettii ancor privi di significato, esercita al tempo stesso il suo udito e il suo sistema fonomotorio. L'udire e il riimitare i suoni emessi, il prodursi negli "scarti," nelle irregolarità che inevitabilmente ricorrono nell'articolazione e nella qualità del suono, sono elementi importantissimi della propria attività autoavvertita che viene autonomamente sviluppandosi e saggiando a fondo le sue possibilità.

L'esempio addotto da Guernsey è assai significativo. Per prima cosa rivela una precisa "mancanza di scopo" dell'azione, anzi addirittura un'inopportunità vitale, poiché il dolore viene "liberamente" rinnovato. Un movimento si coglie nel suo avvertito effetto retroattivo: viene bloccato, respinto e proprio in ciò si esperisce nella sua peculiarità, essendovisi immessa una cosa; non l'astratta sensazione retroattiva lo fa continuare, bensí la *comunicazione* con una cosa esterna, che in esso è stata accolta. L'impedimento produce la sensazione, in questo caso del dolore; ma in ciò si disvela un rapporto con la cosa, che viene subito vivacemente colto e proseguito, in questo caso ripetuto. L'impedimento di un movimento lo rende cosciente solo in senso passivo, il mondo ivi colto lo rende tuttavia comunicativo e *impegnabile*. Certamente, il movimento bloccato è quello fortuito, il movimento condotto, intenzionale è quello autonomizzato ossia "estraniato," nel quale una porzione di mondo è coinvolta nel movimento.

Tuttavia il movimento di cui riferisce Guernsey non sarebbe ancora descritto a sufficienza se lo classificassimo tra i "giochi comunicativi" sensomotori. Non coglieremmo cosí il notevole carattere "teorico" dell'azione, che immediatamente salta agli occhi. Il movimento descritto non obbedisce in alcun modo a uno scopo, non è innato, non istintivo, né è un "riflesso," e difetta completamente di un qualsiasi esito che sia possibile riconoscere come biologicamente sensato. In compenso è, se cosí vogliamo chiamare quanto abbiamo descritto, "intelligente."

La concezione che qui si vuol far valere, essere cioè la differenza tra costituzione umana e costituzione animale delineata già nelle strutture della vita motoria, è stata contraddetta. Eppure, per sostenerla, il nostro esempio dovrebbe bastare, anzi dimostra ancor piú: io infatti non condivido la tendenza della psicologia recente a respingere cosí completamente il concetto di "sensazione" o a impiegarlo meramente come ipotetico concetto limite. Si può discutere tutto questo nel caso della vista, non però in quello del tatto: qui si dà tanto un "estinguersi" della sensazione nell'esperire le qualità delle cose, come la ruvidità o la durezza, quanto, inversamente, una determinatissima esperienza di sensazione nei termini di un oggettivo "avere" uno stato soggettivo; lo stato soggettivo

cosí avvertito e "teoricamente" avuto è, nell'esempio di Guernsey, precisamente il punto nodale del processo, il movimento avviene "nella sua direzione." C'è nel processo non solo il piacere motorio della comunicazione, che gli scimpanzé di Köhler e ogni ginnasta hanno provato volteggiando alla sbarra, ma qualcosa di piú: il movimento si conclude in un'"esperienza di constatazione" – qui addirittura di un dolore, che a sua volta diventa occasione della nuova attuazione motoria.

Di interesse particolare sono inoltre i processi sensomotori circolari allorquando vi è inglobata anche una formazione di abitudini con il relativo esito d'esonero (si veda sopra al capitolo ottavo). Nelle sue eccellenti analisi, Baldwin ha constatato nel nono mese la prima riproduzione con la mano di movimenti visti. Quando poi il bambino, a ventisei mesi d'età, ricalca a mano il tracciato di una figura modello che ha sotto gli occhi, la figura della mano che disegna al di sopra del modello e del ricalco è controllata otticamente; i movimenti sono dapprima alquanto insicuri e escono dal tracciato, e nel disegno la figura è di conseguenza deformata. Quel che però viene appreso in questa operazione sono la trasposizione di una figura modello in una parallela figura motoria e l'esercizio di fluidi movimenti minuti. Una volta imparato questo, il controllo visivo del ricalco risulta esonerato, e lo sguardo, come avviene quando s'impara a scrivere, può passare alla figura modello successiva. La prestazione che lo sguardo cosí esonerato fornisce in termini di guida della successione dei movimenti, che esso anticipa e non controlla piú direttamente, appare assai chiara. Si dànno qui processi sensomotori, le cui fasi centrali sono state eliminate dall'automatizzazione. Nello stadio finale anche il modello scompare; a condurre la riproduzione nella scrittura o nel disegno è dunque la rappresentazione della forma. Da questo esempio risulta con evidenza la straordinaria intrinseca complicatezza di prestazioni che, alla fine, appaiono semplicissime. Evoluzione, come dice James Mark Baldwin, non è soltanto evoluzione, è anche involuzione, poiché i suoi elementi vengono occultati dalle forme della complicazione che la costituiscono. Tutte queste coordinazioni sono del resto controllate da dirette esperienze tanto di "copertura" (ossia di adempimento) quanto di fallimento; ed è stato osservato come un bambino si riguardasse stupefatto le dita allorché non si realizzò l'esperienza tattile che si attendeva, troppo lontano essendo l'oggetto che egli tentava di afferrare. Abbiamo qui un comportamento "teorico" nell'attuazione sensomotoria, simile a quello dell'esempio di Guernsey di cui sopra s'è detto.

Non potendo esserci dubbio che in questa cooperazione del tatto e della vista è esperito tanto l'oggettivo *esser-cosí* delle cose maneggiate quanto il loro *valore di maneggio*, cioè le loro manifestazioni in rapporto ai

nostri movimenti, è lecito concludere che *l'"oggettività" del mondo delle cose diviene datità solo in riferimento a questa struttura motoria "riflessa."* L'espressione "autoavvertimento estraniato" dei propri movimenti è da intendersi in questo senso. Conosciamo i processi sensomotori circolari, nei quali il maneggio di una porzione di mondo è al tempo stesso lo stimolo alla sua prosecuzione e il movimento assume uno specifico peso che a sua volta va elaborato nel senso di un'autointensificazione in cui è insito il soddisfacimento della vitalità che gode se medesima. Questa circolarità, però, può essere fatta saltare in qualunque punto, non appena l'"estraniazione" si profila, quando cioè la soggettività della sensazione tattile come tale (dunque oggettivamente!) diventa il dato, oppure quando lo diventa un fenomeno ottico per l'appunto sviluppato a visione di un oggetto. A questo punto il processo può svolgersi in termini inversi: l'attuazione motoria può essere avviata in modo da procedere verso questa sensazione e lí finire, come nel caso del bambino di Guernsey, o nel caso della figura dell'oggetto da disegnare, o della costellazione otticamente data delle proprie membra.

Quest'esposizione non è molto semplice, ma nemmeno la struttura dei movimenti lo è. Possiamo qui, con Diderot (*Le rêve de d'Alembert*), chiamare l'uomo un "système agissant à rebours," un sistema che procede alla rovescia, anche se cosí definiamo soltanto il versante intellettuale della sua forma motoria. E invero, di *tutti* i movimenti, tutti essendo suscettibili di avvertimento tattile, e l'intera superficie corporea un unico campo di sensazione, le cui parti possono reciprocamente raggiungersi, data l'estrema mobilità umana, in ogni suo punto.

I nostri movimenti si possono misurare non già con le cose soltanto, bensí l'un l'altro. Un movimento *guidato* può raggiungere l'oggetto, ma soprattutto se stesso: può essere riconvertito nel "dato soggettivo," procedere dunque "alla rovescia," cosí come letteralmente fanno i bambini quando sperimentano le piú bizzarre maniere di muoversi per il puro piacere di poterle attuare, di controllarle, e per la singolarità, consapevolmente avvertita, della relativa sensazione corporea. Ciò assume un valore pratico non appena ci si debba esercitare ad apprendere coordinazioni motorie insolite, come nel remare, nel nuotare, in ogni tipo di sport e nell'uso di qualsiasi macchina. Ma decisivo è che tale "far la prova" o esercizio d'apprendimento figuri tra i bisogni *naturali* di prestazione del bambino, nei quali egli mette a frutto tanto la mobilità estrema propria della specie quanto l'"intelligenza" del movimento, la sua convertibilità e autoestraniazione, cioè la possibilità che ha il movimento di sfociare in un "dato teorico" del senso della vista o del tatto.

C'è in altri termini nell'uomo, in forza della sua peculiare struttura

somatica, una mobilità senza eguali delle estremità e della testa, di quegli organi dunque che sono coinvolti in tali processi circolari, nei quali, come si è detto, sono preminenti quelli che si attuano attraverso la mano, l'occhio e il linguaggio. Tutti questi organi non solo possono essere impiegati volontariamente, sono bensí reciprocamente indipendenti, sicché debbono commisurarsi e interpretarsi a vicenda e cooperando tra loro. Gli organi interni della nutrizione, della circolazione, eccetera si trovano in un rapporto di diretta dipendenza reciproca, e proprio per questo sono involontari. Quegli organi esterni possono invece funzionare l'uno indipendentemente dall'altro, *l'uno con l'altro* e dunque "volontariamente," perciò appunto sono soggetti a stanchezza, a "perdere colpi" e hanno bisogno di pause di riposo. Su questo importante dato di fatto, anzitutto, Bichat (*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 3 ed., Parigi, 1805) basò la sua distinzione tra la "vie animale" e la "vie organique." Egli dice (p. 36): "L'intermittence de la vie animale est tantôt partielle, tantôt générale: elle est partielle quand un organe isolé a été longtemps en exercice, les autres restant inactifs. Alors cet organe se relâche; il dort tandis que les autres veillent. Voilà sans doute pourquoi chaque fonction animale n'est pas dans une dépendance immédiate des autres, comme nous l'avons observé dans la vie organique."

Essendo impegnabili l'uno indipendentemente dall'altro, questi organi possono funzionare l'uno con l'altro. Vedremo tra poco quale importanza ciò rivesta nella collaborazione corretta, di faticoso apprendimento, dell'occhio e della mano, nelle fattispecie dell'autotoccamento, della distinzione del proprio corpo dal mondo esterno, e cosí via. In tale collaborazione vengono elaborati rapporti di vicendevole conduzione e sovraordinazione, in un'età in cui il bambino non possiede né parole né pensieri. Cosí, per esempio, quando l'occhio deve restare affisato sull'obiettivo cui tende la mano, senza scivolare su questa; o quando la scoperta della "topografia del proprio corpo" avviene, sempre, per il tramite di un movimento e di un contromovimento reciprocamente subordinati. I movimenti comunicativi, seguendo la sensibilità e l'intelligenza loro proprie, debbono "fare le loro esperienze," e qui un primo ruolo svolgono l'assunzione, la selezione dei loro esiti e il controllo e l'impiego, ora possibili, di movimenti che hanno avuto successo. Un movimento è volontario quando, sulla base di un'esperienza di maneggio, di rapporto, cioè di comunicazione, contiene in sé la sua propria anticipazione legata a un'attesa – ed è allora arricchito e, in misura ancor maggiore, "suscettibile" e aperto a determinazioni ulteriori. Inoltre, è trascelto da un ambito non conchiuso di possibilità in origine pari, è dunque "ben riuscito." Nell'assumere movimenti casuali, l'avvedersi di

una possibilità motoria (e, insieme, del suo ambito comunicativo) ha la stessa originarietà del poterne disporre.

Tra le difficoltà, ma anche tra le condizioni del successo di una ricerca avveduta, v'è quella di non scomporre ulteriormente fatti fondamentali di questo genere. Si potrebbe descrivere il processo anche cosí: il bambino percepisce i suoi movimenti insieme con i loro esiti, "associa" gli uni e gli altri e, poiché in futuro ha la "rappresentazione" dell'esito conseguito nel compierli, la sua "volontà" opera il movimento corrispondente.

Una simile descrizione moltiplicherebbe il numero delle incognite; sin dal principio si troverebbe associata a certe teorie dalle quali la ricerca ulteriore mai riuscirebbe a districarla e, già nella scelta terminologica, instaurerebbe immediatamente la contrapposizione tra "fisico" e "psichico." Noi invece, con i termini "disporre," "assumere," "impegnare," "autoavvertimento estraniato," eccetera, abbiamo scelto concetti neutri rispetto alla distinzione tra fisico e psichico.

Bostroem (*Störungen des Wollens* [Disturbi della volontà], in *Handbuch der Geisteskrankheiten* [Trattato delle malattie mentali], II, 3, 1928) enumera tra i movimenti "ideomotori" (sensomotori) quelli della deambulazione, dell'andare in bicicletta e del suonare il pianoforte. Con piena ragione. Eppure, anche in questi casi, si rivela il decisivo nesso antropologico-culturale dell'esonero e della conduzione (*Führung*). Quando un pianista in un concerto suona sulla musica, lo sguardo, che in precedenza, quando egli imparava a suonare lo strumento, controllava il tocco delle dita, anticipa ora le serie successive delle battute che dal foglio della musica vengono trasposte direttamente nei movimenti dell'esecuzione. L'orecchio non controlla piú, assolutamente, i suoni cavati dal proprio strumento bensí quelli degli altri strumenti: un buon esempio di come capacità esonerate, rese disponibili per una diversa applicazione, complichino all'estremo la prestazione in cui siano impegnati automatismi appresi, e di come esse assumano funzioni direttive. Ogni volta che in seguito parleremo di movimenti comunicativi, di processi sensomotori circolari, di autoestraniazione, occorrerà pensare anche al versante intellettuale, descritto in questo capitolo, della struttura motoria, dunque al reciproco esonero delle prestazioni sensorie e alla capacità di impegnare il movimento in direzione del dato soggettivo isolato – senza che sussista un interesse pulsionale, anzi, accettando persino una situazione in cui si prova dolore, di contro a qualsiasi interesse pulsionale – oppure di condurlo a partire da esso.

Vedremo in quale grandioso modo si arricchiscano questi processi delle esperienze liberate nello stesso rapporto comunicativo e come tali assunte, allorché mano, occhio e linguaggio si trovano a cooperare. In tale

sistema superiore, i processi in cui tutto viene a essere concentrato sono processi circolari. Tutte le prestazioni umane, quelle motorie quanto quelle autenticamente proprie dell'intelligenza, hanno la tendenza, come mostreremo, a confluire in questo sistema. Il sistema è il *campo di conduzione* sotto il cui controllo si trova ogni esperienza motoria e intelligente.

È da aggiungere, per rendere tutto questo comprensibile, la circostanza seguente. La peculiare somiglianza tra linguaggio e mano non è soltanto nella possibilità che i due sistemi hanno di essere indipendenti in ampia misura dalla situazione motoria complessiva, ciò essendo implicito nella loro qualità di organi guida. Essa è anche e soprattutto nel fatto che *soltanto* in quei due ambiti la nostra propria attività è elementarmente creativa, nel senso che moltiplica la ricchezza sensoriale del mondo. Al mondo muto il nostro linguaggio aggiunge quello sonoro, e la nostra mano, maneggiando le cose, infrangendole o elaborandole, ne cava qualità tattili e anche visive sempre nuove. Se in quest'ambito la nostra propria attività ha pertanto un carattere davvero produttivo, se viene accrescendo la ricchezza del mondo e gli stimoli del mondo, è necessario che essa anche domini questa ricchezza, e che il linguaggio e la mano siano, a loro volta, in rapporto permanente con i vissuti che si sono ingenerati, con i vissuti che ci vengono incontro e si immettono in noi. Per questo, qui, le fonti di una vita sensomotoria, comunicativa estremamente concentrata sono quelle nelle quali affluisce ora anche la nostra vita immaginativa. Linguaggio e immaginazione linguistica, lavoro manuale e sue fantasiose variazioni sono poteri originari che si sprigionano nei punti in cui si concentra la vita sensomotoria, che è di per sé una dimensione intelligente.

14. *Continuazione*

Già a questo punto è necessario cominciare a parlare della *prima radice del linguaggio*: la vita del suono ancora indeterminata, meramente comunicativa, ancora esente dal pensiero. Il suono attivamente emesso – che sotto questo rispetto è anche movimento – viene udito, e l'attività fonetica è tra quelle che producono esse stesse gli stimoli alla loro prosecuzione. Qui, pur se occorre ancora prescindere da ogni "significato" del suono, è da rilevare che il bambino piccolo tiene dei balbettanti "soliloqui"; i suoni che trae, egli al tempo stesso li ode, per riavviarli nello sforzo della ripetizione. È questo un processo, proprio del movimento che si inten-

sifica nell'autoavvertimento estraniato, abbastanza simile a quello dianzi discusso. Riproducendo e variando quanto ode, il bambino esercita insieme la sua sensibilità acustica configurante e impressiva e le sue capacità d'articolazione. Poiché il suono prodotto risuona dal mondo, in questo gioco non fa differenza se il suono udito provenga dal bambino stesso o da altre persone, che sempre sogliono esserci a suggerirgli suoni. Cosí, nel bambino si dà per prima cosa lo stimolo a ripetere anche altri suoni che ode, e finalmente si sviluppa ben chiaro lo sforzo di attenersi al suono udito come al *motivo* di un movimento che ad esso conduce, che lo riproduce. L'adulto ripete al bambino la successione di suoni "rerere": il bambino tende l'orecchio, fa un viso teso e intento, esce in un grido breve e alto e scoppia in lacrime. Poi, a un tratto, piano e con un sorriso, articola tutto intento e teso: "rerere" (a due mesi e diciotto giorni).

Si dà dunque, per questa via, una comunicazione, un contatto meramente sensoriale, che consiste nell'udire, ripetere, riudire e variare dei suoni propri e estranei, e in cui l'articolazione del bambino è condotta in modo inavvertito. Chiamo questo processo "vita del suono," ed esso consiste di questa comunicazione sensoriale con autointensificazione della capacità fonetica, un processo che può avere un parallelo soltanto nel campo della comunicazione tattile; anche in questo infatti si dànno processi che si autointensificano e un mondo esterno fuso nell'autoattività – anche in esso è possibile una comunicazione sensoriale. Helen Keller, cieca e sordomuta, imparò a parlare appunto per questa via.

Occorre rappresentarsi con precisione questa comunicazione sensoriale. Quando articolo, odo e ripeto un suono, quando esso arriva al mio orecchio senza sforzo pregresso e io lo riproduco, necessariamente si dispiega una sensazione della duplice vita del suono; ciò avviene anche nel bambino cieco. Deve nascere l'attesa, propria dell'immaginazione anticipatrice, di udire, ripetuto e restituito dall'esterno, un suono articolato. Se questa attesa e il suo soddisfacimento vanno delusi e non si dà la risposta, la vita è tagliata fuori e l'attesa resta inappagata, cade nel vuoto.

Per entro a ogni comunicazione, sono le esperienze difettuali e adempitive a spingere a un'esperienza sempre piú profonda e piú estesa. Il suono che vive, che comunica, che viene riprodotto e ulteriormente impegnato si differenzia nettamente dal suono che si spegne, che si perde nel vuoto. Il processo si amplia e si intensifica soprattutto nella prima direzione, e qui si profila una legge generalissima di progresso per il tramite di una rinuncia o di una selezione. Tutte le prestazioni umane, anche quelle motorie, si possono portare a una perfezione straordinaria, qualora vengano circoscritte, cioè eliminino altre possibilità e "si specializzino." È facile vedere come nella selezione dei suoni, che già qui avviene

a vantaggio di quelli che si rivelano operanti con successo sul piano comunicativo, si dia un'importantissima peculiarità di ogni linguaggio, anzi di ogni esperienza psichica in generale. Poiché il linguaggio (e ogni altro sviluppo della vita interna) si dà sin dal principio nel rapporto con altri, poiché il suono altrui che giunge dall'esterno si trasforma, nell'attuarne l'imitazione, in attività propria e ora partecipa dell'autoavvertirsi dell'attività vitale, tutte le consistenze mondane investite dal linguaggio in generale sono piú tardi *immesse* nella coscienza di una propria, intima disponibilità. Per mezzo del linguaggio non già vengono appiccicati dei "segni" alle cose, bensí le cose sono coinvolte nel nostro comunicare, si fanno intime e partecipi della nostra vita. Se ne avvide anche Wilhelm von Humboldt nel passo seguente: "infatti [la voce], come lo stesso esistere che respira, proviene, suono vivente, dal petto... e alita dunque la vita, dalla quale fluisce, nel senso, il quale la fa sua, cosí come anche il linguaggio stesso sempre restituisce, con l'oggetto rappresentato, la sensazione da questo suscitata e... congiunge l'autoattività dell'uomo alla sua sensibilità" (*Einleitung zu "Über die Kawisprache auf der Insel Java." Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* [Introduzione a "Sulla lingua dei Kavi nell'isola di Giava." Sulla diversità della struttura linguistica umana e il suo influsso sullo sviluppo spirituale del genere umano], 1836, p. 51). Non siamo ancora al linguaggio significante vero e proprio, ma soltanto a attuazioni "sensomotorie," a semplici prestazioni motorie. È però da sottolineare la loro "intelligenza." Non appena tali movimenti si sono arricchiti di contenuti mondani e sono divenuti comunicativi, non li si vive e basta, per cosí dire, ma si vive in essi. Divengono ora impegnabili, suscettibili di sviluppo, e possono apprendere da eventuali carenze, come d'altronde elaborarsi e farsi piú ricchi con gli adempimenti e gli incontri.

È ormai il momento di parlare per la prima volta dell'*immaginazione motoria* (*Bewegungsphantasie*), della quale presto ancora ci occuperemo in maniera particolareggiata. Ne tratterò qui subito in connessione con l'*immaginazione sensoria* (*Empfindungsphantasie*). Per prima cosa occorre notare che ogni movimento, in quanto comunichi, in quanto dunque sviluppi contenuti in rapporto con il mondo e perciò venga assunto, già contiene nel suo semplice avviarsi delle attese anticipatrici. Nei movimenti che si avviano, le loro fasi future non sono meno implicite delle oggettive risposte che in seguito vi saranno contenute, delle serie di variazioni delle cose che si incontreranno. Anche nel suono che vive della partecipazione ai suoni degli altri, c'è già un'attesa di riudirlo come un'"intenzione" di adempimento. Per "intenzione" è da intendersi l'attesa anticipatrice di un risultato, di una risposta, di una reazione, e questa attesa

è propria di ogni movimento orientato. È un grosso errore supporre l'intenzionalità soltanto nell'ambito psichico o addirittura spirituale: un movimento condotto già intenziona, al suo avviarsi, la sua prosecuzione e l'esito comunicativo che avrà. L'anticipazione orientata, che si coglie nel suono, di un adempimento in altri suoni che giungono in risposta è naturalmente di particolare importanza: costituisce il *fondamento vitale del pensiero*, cioè dell'"intenzione di qualcosa" che si coglie ed è orientata nel suono e in questo appunto liberamente disponibile.

Alla questione se nel richiamo di avvertimento gli animali non "intenzionino" un pericolo determinato e se dunque essi non posseggano un "linguaggio" è stata attribuita quasi sempre soverchia importanza. Ritengo del tutto possibile che negli animali, oltre al semplice "contagio espressivo," ci sia anche un autentico richiamo di avvertimento nel quale è implicita l'"intenzione di segnalare un pericolo." Per questa ragione essi non hanno ancora un linguaggio. Infatti al linguaggio ineriscono tre altre proprietà assolutamente essenziali: l'attesa, orientata nel suono, di un adempimento in *altri* suoni, la coordinazione stabile di pregnanti figure sonore a cose altrettanto pregnanti e la disponibilità di un autentico linguaggio *indipendentemente dal contenuto attuale* della situazione. Nessun animale riprodurrà mai, in una situazione scevra di pericolo, il richiamo di avvertimento *in quanto tale*. L'animale, appunto, non è sciolto, "esonerato" dalla situazione, e perciò dei suoni che emette non dispone liberamente, bensí questi gli si impongono.

Nei fenomeni or ora descritti di un'attività di comunicazione che esercitandosi s'intensifica grazie alle limitazioni che incontra e all'assunzione dei suoi esiti, è osservabile una considerevole capacità di sviluppo. Questa sta nel fatto che autoattività e recettività, attività propria e vivificante, stimolante rapporto sono intimamente connessi. Proprio in ciò sta la felicità, il piacere dell'attendere liberamente alla propria attività, il che non vuol dire non trovare resistenze ma, appunto, elaborare e mettere a partito via via gli ostacoli. Né v'è bisogno di "spiegare" le direzioni che possono prendere le nostre azioni, nelle quali ci espandiamo comunicando con uomini e cose.

I pragmatisti americani, Dewey in particolare, e inoltre Nietzsche e Bergson, sono i fondatori della teoria secondo cui la coscienza nasce dall'inibizione del processo vitale, teoria che, nel senso generale di una connessione di coscienza, movimento, resistenza e sensazione, è sicuramente corretta. L'aver considerato la coscienza, come i pragmatisti hanno fatto, dalla prospettiva dell'azione e in connessione con questa fu una grande acquisizione. Io però non credo che sia sostenibile la tesi avanzata da Dewey, di un carattere soltanto episodico della coscienza: essa avrebbe

unicamente il senso di rendere di nuovo fluidi i movimenti scoordinati ricombinando gli ostacoli che incontrano, per tornare a dileguare allorché i movimenti si esplicano facili e come naturali occupazioni abitudinarie; un impiego episodico, per ovviare alle difficoltà dell'azione, la quale procederebbe essenzialmente non soccorsa dalla riflessione. Penso invece che nell'uomo non si dia esistenza senza consapevolezza, bensí un che di divenuto inconsciamente: abitudini, cioè, elaborate con fatica dalle resistenze e dalle difficoltà incontrate, e che ora assumono la nuova, decisiva funzione di divenire la *base* di un comportamento *esonerato*, superiore, ma a sua volta conscio. Né, come Dewey ritiene, l'autentico terreno della nostra vita è la quotidianità, vivendo noi, all'opposto, dalla quotidianità nel *futuro*, e ciò cronicamente; altrettanto cronica è la coscienza, che muovendo dal futuro determina il comportamento quotidiano al di là delle abitudini.

Torniamo alle considerazioni che stavamo facendo circa l'autointensificazione comunicante, sensomotoria. Un altro esempio di un'attività di specie già assai complessa è la danza. Nella danza liberamente configurata il movimento è in comunicazione con la musica, la quale, se la danza è eseguita a dovere, non è semplice "accompagnamento," apparendo essa invece la mera prosecuzione dell'interiore musica dei movimenti, e il movimento, a sua volta, sembrando attrarre dentro di sé la musica, di per sé priva di dimensione spaziale, e condensarla in un luogo visibile.

Tutti i processi circolari della comunicazione sensomotoria qui contemplati sono ritmici o ritmicizzabili. Il ritmo sembra essere la figura originaria di svolgimento nella quale tali movimenti si intensificano. Attraverso il riproporsi sensorialmente avvertito e il ritmico proseguire del movimento, il senso vitale viene riproducendosi in modi sempre nuovi quasi in profondi atti di respirazione – nella vissuta esperienza di un'autoattività comunicante estraniata eppure intima.

Consideriamo ora un altro aspetto di quelle attuazioni nelle quali l'azione produce essa stessa lo stimolo alla sua intensificazione ulteriore. Queste prestazioni sono, in un determinato senso, "libere" ossia autosufficienti. In ampia misura si rendono autonome, *si distanziano dal motivo che le ha determinate*, ossia si attuano in crescente *indipendenza dalla situazione di partenza*. Può dar loro l'avvio un motivo attuale determinato; purtuttavia questi processi circolari si svolgono in se stessi, dato che il rapporto con gli oggetti tende a arricchire questi ultimi e dato che il movimento cosí arricchito si rende "piú sensibile" per compiti nuovi, che esso stesso fa emergere. Ci si soffermi a osservare come i bambini manipolano gli oggetti, come di continuo entrano in rapporto con le qualità delle cose che s'immettono nella comunicazione con loro, cosí che il

processo della messa a nudo di tali proprietà oggettive è inseparabile da quello dell'intensificazione della propria prestazione, dall'autoestraniazione delle capacità, la quale è al tempo stesso, di tali capacità, l'appropriazione. In tutto ciò il nesso con la situazione iniziale viene progressivamente sciolto, e i movimenti si concentrano in se medesimi. Anche per il linguaggio tali processi sono della massima importanza, non appena esso abbia afferrato le sue possibilità e se ne sia appropriato.

Estrema l'importanza di tale struttura dei movimenti comunicativi umani. Essa è infatti la condizione di ogni *oggettività* del comportamento. I bambini creano attorno a sé numerosi ambiti peculiari, circoscritti e separati, in cui esplicare azioni abitudinarie, "spazi" al cui centro sono ogni volta cose determinate: è questo un importante aspetto del gioco. Solo quando le cose circostanti diventano "scopi in se stesse" del rapporto (che vi si viene esercitando), si giunge a scoprire le loro *peculiari* qualità: piú questo accade, e piú si accentua la tensione tra il polo "oggettivo" e il polo "soggettivo," tra gli *esiti* dell'azione e la *consapevolezza* del proprio *potere* che l'attività acquisisce in essi. Quanto piú pregnante e netto l'esito della prestazione, quanto piú lunga la via percorsa per pervenirvi prescindendo dall'occasione che l'ha avviata, tanto piú forti il senso di sé e l'interiorità dell'attività propria: cosí come il suono secco, penetrante delle nacchere è il veicolo sul quale si esercita e si rivela adeguato il movimento della mano che le agita.

La condizione di ogni oggettività dei movimenti ossia della loro rigorosa adeguatezza alle cose è dunque che le cose siano "ritagliate" da quanto le circonda e che con esse si entri in rapporto in processi motori comunicativi e che quindi si costituiscano una capacità selezionata, ma anche delle attese concernenti i movimenti e i loro risultati. Quanto al fare infantile, agli scarabocchi e alle costruzioni cui esso dà luogo, non occorre che tali esiti "significhino" sulle prime qualcosa, ché anzi si producono in un concentrarsi e obliarsi in rapporti sensomotori che possiedono una certa autosufficienza e una certa autonomia rispetto all'intera e differente dimensione dell'"adesso." Altrettanto, l'esercitarsi nella lallazione, il cantilenare incongruo e "lagnoso," eccetera hanno già il significato di una liberazione funzionale – *prima* di quella contenutistica, a livello di pensiero – dalla concreta situazione-stimolo circostante, affrancamento che è d'importanza estrema per il linguaggio. Considero possibile che già il sistema fonetico-uditivo e il sistema motorio della mano costituiscano in sede di fisiologia cerebrale delle aree per qualche verso autonomizzate, cosí come, sicuramente, è del sistema ottico (vedi in seguito). Questi processi rendono l'uomo in ampia misura esonerato dall'ambiente ossia libero dalla situazione contingente; essi "si distanziano dall'occasione determinante,"

ma proprio per questo sono le vie all'"obiettività" e a quell'intima congruenza con le cose che è acquisita soltanto in autonome esperienze motorie di maneggio e di comunicazione.

L'incompiutezza vistosa e abnormemente protratta del bambino e la sua sprovvedutezza vanno riguardate da questo punto di vista. Il periodo addirittura di anni richiesto per l'apprendimento di pur semplici prestazioni motorie non manca di colpire in confronto agli animali, che "mettono a punto" i loro movimenti in tempo brevissimo. Mi è occorso di osservare come un elefantino nato da pochi giorni fosse di continuo minacciosamente fatto levare in piedi dalla madre e costretto a camminare, poiché il branco in marcia non può fermarsi troppo a lungo a causa sua. I movimenti umani non sono compiuti non perché *non debbano essere adattati*, ma perché debbono acquisire una disposizione all'adattamento irraggiungibile da qualunque animale. Debbono, nell'elaborazione reciproca, pervenire a un livello di integrazione incomparabilmente superiore. Nessun esempio forse mostra con maggior chiarezza di questo come la vita umana sia fisiologicamente predisposta all'azione, e non già alla reazione di adattamento.

Ora, se, come mostrerò tra breve, nemmeno gli animali superiori raggiungono questa capacità di autointensificazione comunicativa delle figure motorie, non è perché manchi loro a tale scopo l'intelligenza o il linguaggio, ma perché fanno loro difetto la plasticità e la sensibilità dei movimenti, dunque "l'intelligenza dei movimenti." Ciò è da tener presente per una comprensione provvisoria delle "azioni volontarie."

Nel caso delle azioni una modificazione caratteristica si dà al sussistere di due condizioni: quando i movimenti vengono inibiti e cercano di imporsi di contro alla resistenza che incontrano, e quando un successo casuale viene "ricatturato" e "intenzionato" ovvero messo a frutto in un movimento ripetuto e orientato. In entrambi i casi, che possiamo osservare anche negli animali, l'intero comportamento si modifica nella medesima direzione, cioè nel senso di una "concentrazione" in un determinato compito, ed è giustificato a questo punto introdurre il concetto particolare di volontà. Anche quando il comportamento è ancora un "comportamento appetitivo" teso a obiettivi istintuali.

Ma non potendosi in questo caso tracciare un netto confine tra comportamento "volontario" e comportamento "istintivo," di azioni volontarie è possibile parlare in senso ancor piú ristretto allorché l'azione è guidata dalla prospettiva del successo intravisto come *motivo.* Anche qui si dànno forme di transizione. Quando un bambino scorge di nuovo un oggetto che abitualmente maneggia e che ha abbandonato il giorno avanti, si muoverà verso di esso, e il suo ricordo, nell'avviarsi del movi-

mento e nell'abbandonarvicisi, si immeterà nella direzione del futuro e diverrà "attesa", ed egli nel tracciato di tali attese intraprenderà le sue azioni, le quali ora hanno dunque un "motivo" e sono azioni volontarie. E forse si potrà attribuire il medesimo anche a taluni animali superiori, per esempio a quei ben noti casi degli scimpanzé che andavano cercando le cassette e i bastoni cui erano abituati, per raggiungere i loro obiettivi istintuali, le banane sospese in alto.

In questi casi però è possibile anche un'altra interpretazione: potrebbe trattarsi di un "integrazione in un complesso," tale che una parte o un elemento dell'intera situazione già evochi quegli esiti del movimento complessivo, che sono necessari per padroneggiare l'intera situazione-stimolo e già noti. Se escludiamo questa possibilità, possiamo pertanto costruire un concetto ancor piú peculiare di azione volontaria. Si tratterebbe allora di questo: attraverso una qualsiasi successione motoria, in un concentrarsi dello sforzo è "avvicinato" un successo, come elemento isolato e autonomizzato della situazione e istintualmente *non* rilevante; questo successo, con la massima probabilità, costituirebbe un motivo intravisto, qualora non si trattasse originariamente di una cosa ma di un mero dato di sensazione. Ecco subito un esempio: "Durante la lallazione, d'improvviso il bambino produsse alcuni suoni nuovi. Sbigottí, il suo viso assunse un'espressione stupefatta, piena d'attesa; rimase per qualche attimo con la bocca aperta e gli occhi spalancati, sognanti, e lentamente e cautamente articolò parecchi di questi suoni, g, v, b. L'intero corpo, in tale produzione del nuovo, era in movimento" (cinque mesi e diciannove giorni).

È questo un esempio di un movimento voluto nel senso della definizione di cui sopra, e non sarebbe che mera sofisticheria teoretica contestare che il bambino "voglia" ripetere questi esiti casuali della sua prestazione. È anche evidente che lo stagliarsi del risultato della prestazione, il suo rendersi autonomo come motivo e la sua assunzione nel campo dei movimenti fonetici sono piú precoci che non gli stessi fenomeni nel caso degli esiti connessi con il manipolare, poiché, per esempio, solo alla fine del primo anno cominciano gli scarabocchi casuali che si pongono in evidenza in questo modo come motivo della loro prosecuzione.

La particolare classe di azioni qui definita è, come ancora vedremo, assai estesa e specificamente umana. Tutte le attuazioni motorie, spirituali, emotive, eccetera possiedono la qualità di "prestazione volontaria," se corrispondono alle seguenti condizioni: il termine designa in primo luogo la *conduzione* di una prestazione in vista di un esito intenzionato, *indipendentemente dal complessivo contenuto della situazione data*. È dunque necessario che:

1. La direzione dell'avvio sia dettata dal risultato.
2. Il successo sia anticipato, delineato preliminarmente ossia di nuovo assunto.
3. La prestazione avvenga in modo neutro e indipendente rispetto ai contenuti complessivi della condizione-stimolo o situazione data in quel momento.
4. La prestazione avvenga in ragione di un motivo isolato, autonomizzato.
5. Essa si imponga anche in presenza di inibizioni mediante intensificazione, per vie indirette, eccetera.

Per aggiungere qui una sorta di definizione del concetto di "volontà," va detto che questo termine è un'astrazione dal fatto, altamente significativo, che le *relazioni* intercedenti tra le nostre azioni e le risposte e reazioni delle cose possono essere poste in risalto e esse stesse divenire *oggetto* del nostro interesse. Infatti, le pulsioni del "circuito dell'azione" trovano il loro adempimento nelle reazioni positive delle cose alle attese dell'agire *in quanto tale*. Dal maneggio delle cose possono pertanto svilupparsi di per sé dei motivi, il cui valore d'adempimento sta nella conferma reciproca tra un successo oggettivo e una serie di azioni, del tutto a prescindere dal fatto se ciò rivesta o non rivesta interesse anche per un'altra pulsione di maggior valenza vitale. Cosí, una qualsiasi dell'infinita molteplicità delle cose ottiene valore d'adempimento già dal suo rivelarsi un successo di un'attività che la concerna. Ogni comportamento consistente nel costruire, provare, sperimentare e che sia condotto in base alla cosa consente *in se stesso* un'esperienza adempitiva, e già un tale comportamento deve chiamarsi volontario. Tutta questa struttura può essere posta in rilievo e diventare essa stessa oggetto di un bisogno: è una delle strutture cui si adatta l'espressione di Woodsworth (1918): "the mechanism furnishes his own drive", il meccanismo provvede al suo proprio impulso. L'uomo che vuole trova adempimento nell'agire e nella positiva e confermante reazione delle cose al suo agire, e non nella qualità adempitiva delle situazioni da lui provocate per una qualsivoglia altra pulsione che sia in lui.

In forza della sensibilità retroattiva di un comportamento peculiare al corpo, tale maneggio delle cose può sussistere isolato anche nell'esperibile successo motorio. L'esempio di come il bambino "voglia pronunziare" i suoni b, v, g è assai istruttivo in proposito. Non v'è alcuna necessità né, per cosí dire, alcun interesse in questa prestazione, dal momento che, di lí a

qualche mese, il bambino questi suoni li avrebbe comunque acquisiti imitandoli da altri. Quel che colpisce in questa figura motoria, come nel primo esempio di Guernsey, è l'"oggettività" con la quale il bambino s'impegna nella sua prestazione sul piano del percettibile, la chiara volontarietà del comportamento riflesso in se stesso. Se già i movimenti comunicativi hanno la tendenza a intensificarsi in se stessi, nello sviluppo che ne segue della volontà periferica l'attività si separa sempre piú dall'impressione del mondo esterno, poiché il movimento si pone esso stesso i contenuti della sua attività.

15. *I limiti delle prestazioni degli animali*

Per esigenze che è facile comprendere, la psicologia degli animali superiori è stata quasi sempre interessata, sinora, a "gettare un ponte" tra "intelligenza" animale e intelligenza umana, ed è chiaro come per questa via essa sia giunta a concepire, tra le due, una differenza meramente quantitativa, non già qualitativa. Spessissimo vi hanno contribuito esigenze non tanto oggettive, quanto dogmatiche; ciò è evidente dall'importanza che assumono certe parole in questo argomento. In un recente lavoro si descrive come un piccolo di scimpanzé, per aprire una porta, vi accosti una sedia. Essendo la porta chiusa, l'operazione non ha successo, e a questo punto l'animale va a prendere altre sedie. D'accordo con Wolfgang Köhler, l'autore chiama tutto questo un "buon errore," ma avrebbe anche potuto chiamarlo, seguendo il medesimo Köhler, un "folle ripetere," se non che la prima espressione è dogmaticamente piú ovvia, qualora appunto si vada in cerca di concordanze.

Il forzare tali "somiglianze" è tuttavia dovuto anche al motivo, questa volta oggettivo, che si è costretti a indagare, e in qualche modo a cogliere panoramicamente, ciò che l'animale può fare – e qui spesso si trova modo di istituire dei paragoni con l'uomo – prima che ci si avveda di che cosa esso *non* possa fare. La ricerca sistematica intorno a questi limiti è ancora agli inizi. Intendiamo peraltro esaminare da questo punto di vista le piú rilevanti ricerche compiute in questo campo, le *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* (Ricerche sperimentali sull'intelligenza delle scimmie antropoidi) di Wolfgang Köhler (Atti dell'Accademia prussiana delle scienze, 1917), per documentare la nostra personale concezione di una differenza qualitativa tra le prestazioni animali e quelle umane. Affermo che i *limiti* delle prestazioni degli antropoidi sono condizionati non soltanto dal livello inferiore della loro intelligenza – e intelligenza significherà qui capacità di avvedersi di dati di fatto nuovi – bensí, e *altrettanto*, dalla loro struttura pulsionale specifica, dalla loro particolare dotazione sensoria e dall'insieme delle loro possibilità sensomotorie. Questi limiti, dunque, hanno il proprio fondamento nella costituzione dell'animale e sono limiti qualitativi. Ciò però significa: una semplice intensificazione graduale della loro intelligenza non comporterebbe affatto, qualora non si modificasse la loro costituzione complessiva, una "transizione" all'uomo.

Per prima cosa, e senza eccezione alcuna: le prestazioni veramente degne di nota di questi scimpanzé sono state osservate sempre e soltanto in rapporto a obiettivi istintuali concreti e presenti, come banane, arance, eccetera, sempre e solo, pertanto, in connessione diretta con una *situazione-stimolo irresistibile* e portata loro dall'esterno. Il loro comportamento in tali casi fu conforme alla legge sopra menzionata: essi impararono solo sotto la pressione di un effetto-stimolo attuale e istintualmente rilevante, e un "plus" di prestazioni fu raggiunto unicamente nel campo d'attrazione del bottino. È dunque assente quanto si manifesta nel gioco infantile, lo sviluppo, indipendentemente da un desiderio, di un "di piú" nella prestazione, sulla pura base di possibilità, oggettivamente scoperte, insite nell'oggetto istintualmente neutro.

Da molti esperimenti è risultato che questi animali regolano otticamente il loro comportamento, ma che in questo toccano ben presto, in maniera caratteristica, i loro limiti. Quando il piú intelligente fra loro (Sultan) osserva una corda, a un'estremità della quale è sospeso in alto il bottino, e che, all'altra, è assicurata con un anello a un chiodo, esso nota sí il legame ottico corda-bottino e tenta di metterlo a frutto dando strappi alla corda, ma fallisce nella prestazione consistente nello staccare semplicemente la corda dal chiodo. Se invece ci sono parecchi fili che corrono chiaramente verso la banana, che però pende da uno solo, l'animale afferra per primo il filo piú corto, non importa se ad esso sia attaccata la banana o invece l'altra sua estremità penzoli vuota accanto ad essa. L'uso di una scala, per raggiungere un obiettivo posto in alto, avviene in modo tale che il contatto tra scala e parete è stabilito assai fruttuosamente dal punto di vista ottico, assai poco sicuramente invece da quello statico: la scala viene cioè "appiccicata" alla parete. Quanto all'impiego di bastoni – per "pescare" il bottino – avvenne questo: un animale, essendo un bastone troppo corto, lo collegò con un altro in modo che i due bastoni costituivano sí, otticamente, un bastone di lunghezza doppia, se non che la mano doveva tenere insieme le due parti, onde per un pezzo non ebbe alcun valore pratico ciò che per l'impressione ottica costituiva un miglioramento. In seguito, com'è noto, Sultan riuscí a congiungere due canne e a lavorare con

il lungo bastone cosí ottenuto, ma la soluzione la trovò per caso giocando con le due canne e sfruttando questo successo fortuito; prestazione, questa, che occorre spesso di osservare, per esempio allorché questi animali, nello scavare qua e là il terreno giocando con un bastone, trovano delle radici mangerecce e a questo punto proseguono interessati nello scavo. È inoltre degno di nota, nel loro comportamento regolato otticamente, che nel compito di porre l'una sull'altra due cassette, per raggiungere un obiettivo posto in alto, quella superiore sia spesso otticamente "prolungata" e avvicinata all'obiettivo appoggiandone uno spigolo su quella inferiore. Anche quando avevano già imparato a congiungere due bastoni, divenivano insicuri se casualmente se li trovavano in mano pressoché paralleli; i bastoni allora non apparivano piú "staccabili" l'uno dall'altro. Rientra in quest'ambito anche il fatto che la "pesca" con i bastoni riusciva solo se questi venivano a trovarsi all'incirca nel campo visivo assieme alla banana o almeno fosse facile includerveli; mentre il bastone accostato alla parete opposta della gabbia non era riconosciuto o utilizzato. Essi tentano invece di utilizzare tutto ciò che *all'aspetto* è mobile e esteso in lunghezza, fazzoletti, pezzi di filo di ferro, rami, coperte, nonostante la loro inutilizzabilità funzionale.

Questa serie di fatti dimostra, per prima cosa, la regolazione prevalentemente ottica del comportamento, con una "finezza di separazione" ottica dei dati piuttosto esigua. Ma prova ancor piú che questi dati non contengono in effetti valori statici. Lo stesso Köhler richiama risolutamente l'attenzione su tale fatto.

A porre una cassetta sull'altra in modo staticamente sicuro queste scimmie non impararono mai. Una di loro tentò, stando su una catasta di cassette, di estrarne una sottostante per attorrarla in alto, con grande spavento quando il tutto finí col crollare; oppure si dànno a "appiccicare" la cassetta alla parete, all'altezza della testa, per avvicinarla otticamente all'obiettivo che penzola in alto. L'apposizione "normale" della scala alla parete, otticamente la meno fruttuosa ma staticamente l'unica sicura poiché fissa l'attrezzo in quattro punti, cioè la vera soluzione, non riuscí in nessun caso.

Sono pertanto posti i limiti della sfera *all'interno* della quale si dànno le prestazioni intelligenti nel senso di un'autentica perspicacia. Quanto abbiamo detto consente di concludere che la struttura del campo visivo degli scimpanzé si differenzia da quella del campo visivo dell'uomo; gli scimpanzé sono in via primaria animali visivi, eppure le cose che essi vedono non possono avere, come quelle viste dall'uomo, valori statici nel senso del peso, della pesantezza, stabilità, eccetera; inoltre, al loro spazio visuale sembra mancare il contrassegno della verticale in funzione di linea

gravitazionale, il che non meraviglia affatto, data la loro natura di arboricoli dagli assi percettivi continuamente dislocati. La finezza della "struttura" ottica degli oggetti visivi umani dipende tuttavia, come presto vedremo, in primo luogo dalla cooperazione del tatto e della vista, la quale sola sviluppa la ricchezza di allusioni insite nella qualità delle cose, e io non vedo come si voglia sfuggire alla conclusione che a tali animali fanno difetto le strutture motorie necessarie a tutto questo semplicemente perché essi non ne hanno bisogno. I giochi infantili di maneggio con tutti gli oggetti che il bambino riesce a raggiungere si attuano, per cominciare, indipendentemente da stimoli evocati da un oggetto appetibile e senza che li muova un istinto, il che equivale a dire che tali giochi non rappresentano un "comportamento appetitivo" come le azioni che Köhler ha studiato; ma, soprattutto, si attuano con una specifica intelligenza motoria, tale che affinamenti e miglioramenti dell'attuarsi della manipolazione dipendono da correzioni che in parte appaiono necessarie sul piano oggettivo, in parte invece sono prescritte anche da impressioni parallele della serie delle sensazioni, qualora ad esempio *non* si dia un'attesa coincidenza di sensazioni tattili e visive. Il bambino non userebbe uno straccio come bastone perché, in forza dell'esperienza di maneggio, *vede* in esso la sua floscezza e si aspetta l'obiettivo insuccesso altrettanto che l'assenza di determinate serie di sensazioni tattili, quali corrisponderebbero a un movimento compiuto con oggetti rigidi. La scimmia può bensí manipolare, ma in tali manipolazioni non può affidarsi a esperienze e ad attese *che presuppongono una cooperazione primaria della mano e dell'occhio nel "rapporto fine a se stesso."* La vitalità autonoma del maneggiare motorio che si dà qui nell'uomo e che va contrapposta all'animale, l'intelligenza dei suoi movimenti di maneggio, l'oggettività di questi, controllata di continuo sulla scorta delle impressioni visive e tattili *e* del loro rapporto reciproco costituiscono uno dei fulcri dell'intero problema "uomo." Già qui è da porre attenzione all'indipendenza della cooperazione mano-occhio-linguaggio dai bisogni organici elementari. Questo sistema trova ampiamente in se medesimo materia, motivo, attività, adempimento e perfezionamento; e tale fatto è d'importanza fondamentale per la struttura e lo sviluppo della vita pulsionale umana, anzi per l'intero problema del "mondo interiore." Nell'ampia *indipendenza* dai bisogni propria delle azioni di maneggio che s'intrecciano con l'oggettività delle circostanze, in questo "iato" è la chiave del problema "psiche." Solo questo iato emancipa la vita interiore delle pulsioni *come tale*, e in base a ciò si spiegano sia la *consapevolezza* sia la *plasticità* delle pulsioni umane, che si debbono sintonizzare e specificare, contenutisticamente articolare in conformità alle condizioni oggettive del loro attivo adempimento, condizioni delle quali l'azione si occupa

nel maneggio delle cose. Su questo tema ritornerò nella Terza parte del libro.

Ci si attenderebbe addirittura, da questo punto di vista, che un ulteriore limite delle prestazioni degli scimpanzé si trovasse là dove essi fossero costretti ad agire in opposizione all'impulso istintuale che solo li determina, o anche soltanto a "metterlo tra parentesi" e, per conseguenza, là dove un determinato comportamento fosse possibile solo all'interno di una tale "messa fra parentesi." Gli animali seppero prendere strade indirette, cosa che nel loro mondo arboreo dovrebbe accadere abbastanza spesso, e, servendosi di un bastone corto, riuscirono ad attirarne a sé uno piú lungo e, per mezzo di questo, la frutta. Fallirono però quando si trattò di "togliersi di mente" o di eliminare un dato presente per raggiungere il bottino. Un simile comportamento, negativo quanto al senso e implicante, quanto al materiale, uno sforzo positivo, esige la momentanea esclusione della pulsione e, inoltre, che a prescriverlo sia il puro fatto dell'ostacolo. Quando già avevano imparato a trascinare delle casse vuote al di sotto degli obiettivi sospesi in alto, in modo da poterli raggiungere, solo i piú intelligenti riuscirono a togliere le pesanti pietre con le quali la cassa fu a un certo momento resa inspostabile. Quando si impedí la possibilità di attorrare le casse con sicurezza disseminando il terreno sottostante l'obiettivo di pietre e di barattoli di latta, nemmeno Sultan fece alcun tentativo di spingere da parte le pietre e di sgomberare il terreno, e nessuno inoltre diede anche un solo sguardo all'ostacolo.

Invece di rimuovere una pietra posta davanti alla porta che devono aprire, essi tentano, uniti nello sforzo, veri cittadini di Schilda, * di alzar la porta al di sopra della pietra! Analogo l'esperimento su cui riferisce Buytendijk: una scimmia (del genere *Cercopithecus*) ha imparato ad aprire il chiavistello, di semplice manovrabilità, che tiene chiusa una cassa nella quale si trova una mela. Se si inserisce un pezzo di legno sotto il chiavistello a impedirne l'apertura, la scimmia non riesce a riconoscere nel legno l'impedimento e a rimuoverlo. Nel mondo subiettivo e nelle corrispondenti prestazioni delle scimmie non rientrano dunque, senza alcun dubbio, eventuali ostacoli e il loro superamento.

Per loro inoltre è pressoché impossibile operare in contrasto con la direzione immediata dell'istinto. Ne fanno fede una serie di esperimenti, in primo luogo quello della "tavoletta per aggiramenti." (Davanti alla gabbia è posto un dispositivo che ha la forma di un cassetto. Il lato opposto all'animale manca. La soluzione consiste nello spingere e spostare

* In Germania gli abitanti della cittadina di Schilda hanno tra i loro connazionali, come poniamo gli abderiti o i beoti nell'antica Grecia, la fama di stolti per antonomasia. [*N.d.T.*]

con un bastone il frutto, una banana, di 180° in direzione del lato aperto del cassetto, dunque allontanandolo dapprima da sé, per poi farlo uscire dal cassetto stesso e infine attirarlo verso la gabbia.)

In questo caso gli animali fallirono semplicemente per l'incapacità di comprendere, anzi di anche solo percepire come tale un dato di fatto. Dapprima la brama di attirare la banana impedisce del tutto di ravvisare l'apertura nella parte lontana del cassetto e la sua importanza di fatto nell'azione, giacché quest'apertura si trova in senso opposto alla direzione del movimento dettato dall'istinto. Anche Sultan, lo scimpanzé piú intelligente, ebbe bisogno, per quattro volte, di uno spostamento fortuito del frutto in direzione dell'apertura, prima che potesse sorgergli la rappresentazione anticipatrice della completa uscita della banana dal cassetto. Due animali si affrettarono a tirare avanti la banana persino quando era venuta a trovarsi sul bordo della tavoletta.

Allorché una scimmia nel sospingere via da sé il frutto fu spaventata da un rumore e distolse lo sguardo, il faticoso movimento che stava eseguendo si scompose. Essa invertí la direzione, subentrò l'erroneo movimento di avvicinamento, che non fu piú corretto.

Questa straordinaria perturbabilità delle azioni balza in generale agli occhi. Gli scimpanzé non agiscono indipendentemente dalla situazione complessiva, sicché ogni nuovo stimolo che li colpisca modifica ogni cosa e la prestazione si dissolve. È soltanto la pressione contingente dello stimolo istintuale attuale a suscitare i processi di apprendimento, cosicché l'animale lavora in sostanziale dipendenza. Esso non rende autonomo, appunto, il suo fare, il quale proprio per questo non è oggettivamente congruente con la cosa in questione. Questi animali non vivono nell'"autoavvertimento estraniato" della propria attività sensoria; non hanno in alcun modo un "fine" rapporto di maneggio con le cose che si intensifichi e si arricchisca sulla sua stessa base.

Una corda, alla quale è appeso un bastone di cui si servono, è assicurata all'altra estremità per mezzo di un anello a un chiodo, ed è semplice liberarla sfilando dal chiodo l'anello. Gli scimpanzé, invece, si dànno a strapparla, a morderla, tentano persino di strappare a morsi l'anello o di spezzarlo. La soluzione la trovarono solo quando si accorsero dei movimenti dell'anello lungo il chiodo. Non si ebbe alcuno sperimentare obiettivo condotto sul punto nodale del problema.

All'opposto: esperimentano in modo insensato. Il bastone non conduce all'obiettivo, perché troppo corto, ed ecco che viene girato (!); oppure passano a provare con un debole stelo, ancora piú corto. È sorprendente quanto spesso rinuncino a utilizzabili metodi di soluzione in seguito a insuccessi casuali, non avendo essi comprensione alcuna del dato

in se stesso e non sussistendo in loro alcuna esperienza motoria selettiva che si sia resa oggettiva. Per la stessa ragione avviene che gli scimpanzé si diano subito, in ogni ordine di esperimenti, a provare alla cieca, "senza pensarci," mentre l'uomo comincia a "provare" solo quando le sue attese anticipatrici sono andate deluse. Ciò che manca agli scimpanzé non è soltanto un'intelligenza comparabile a quella umana, al posto della quale essi hanno appunto la loro, di scimpanzé, bensí l'intera struttura sopra descritta dell'agire comunicativo e autonomizzato. Il loro essere prigionieri, l'"illibertà" e lo stordimento nella coazione dell'istinto sono quanto mai impressionanti.

Si tratti ad esempio di riuscire a prendere, con il solo aiuto di una cassa, una pertica per raggiungere l'obiettivo, ebbene Koko trascina la cassa verso la parte dove è appeso il bastone. Quando però, durante il tragitto, passa accanto al punto in cui di lato, all'esterno dell'inferriata, si trova sul terreno il frutto, la forza di attrazione di quest'ultimo si fa irresistibile: la scimmia modifica la direzione intrapresa con la sua cassa e se ne serve come di un bastone, riuscendo ad agganciare con una delle estremità il frutto.

Oppure l'animale si volge sí verso il bastone alla parete, ma la cassa resta come legata all'obiettivo finale. Addirittura, poi, vi sale sopra insensatamente, nel ricordo di un esperimento completamente diverso.*

Talvolta furono d'aiuto colpi d'occhio, movimenti del capo e del corpo casualmente coronati da successo e nel corso dei quali l'animale scoprí espedienti appropriati. Questi movimenti sono poi assunti e impegnati, ma ancora una volta soltanto sotto la pressione dell'istinto. L'animale "cerca." Qui vengono meno le difficoltà che si erano prodotte originariamente nella distinzione ottica di obiettivo e strumento (vedi sopra), quando cioè strumenti posti lontano dall'obiettivo non erano stati notati. È di nuovo rilevante che un'autonomizzazione dell'atto del cercare non avvenga e che non possa sussistere un'oggettiva immagine dell'obiettivo, non possedendo gli animali, in generale, alcuna immagine oggettiva della situazione e scevra, "esonerata," dall'eccitamento che questa provoca in loro, alcuna immagine che consenta loro di tralasciare un compito sulle prime insolubile e di dedicarsi alla ricerca di rimedi adeguati a risolverlo. Il movimento in cui la ricerca si esprime resta vincolato all'istinto nel *circuito* dell'obiettivo; gli animali restano tenacemente nei pressi della zona dell'obiettivo e, per esempio, non ritornano nel corridoio, la cui porta è

* Di un esperimento, cioè, in cui la cassa serve effettivamente per raggiungere un obiettivo posto in alto, mentre in questo caso il montarvi sopra non può che allontanare dall'obiettivo, trovandosi questo sul terreno. Per i particolari di questi classici esperimenti e per le diverse conclusioni cui giunse chi li condusse si veda Wolfgang Köhler, *L'intelligenza nelle scimmie antropoidi*, a cura di Guido Petter, Firenze, Giunti, 1968, che, oltre allo scritto cui fa riferimento Gehlen, comprende il saggio *Zur Psychologie des Schimpansen* (Per la psicologia dello scimpanzé) comparso in "Psychologische Forschung," I, 1922. [*N.d.T.*]

aperta, per cercarvi degli adatti strumenti. Persino quando Sultan viene condotto (!) fuori nel corridoio e fatto passare accanto allo strumento che gli sarebbe utile, la cosa non "quaglia." È anche degno di nota come gli animali, dell'inadeguatezza degli strumenti che si sono procurati, si accorgano sempre e solo al cospetto dell'oggetto istintuale, nella "prossimità critica" - cosí, per esempio, che una cassa è troppo bassa per raggiungere l'obiettivo salendovi sopra. Un esempio analogo: il problema di sovrapporre delle casse per raggiungere un obiettivo posto in alto. Mentre Grande va a prendere una cassa che si trova a m 2,15 di distanza, la prima cassa viene rimossa senza che lo scimpanzé se ne accorga. Grande colloca sotto l'obiettivo la nuova cassa che è andato a prendere, vi sale sopra (!) e, come non riesce a raggiungerlo, "guarda tutt'intorno con espressione di stupore e alla fine si rivolge lamentandosi all'osservatore."

Bastino questi esempi, che noi abbiamo riguardato da un punto di vista piuttosto diverso da quello di Köhler. In tutti i casi - compreso quello della completa confusione nella quale gli animali cadono allorché si propone loro una combinazione di esercizi cui siano già abituati - è palese come essi difettino di figure operative qualitative, quanto siano incapaci di sottrarsi con le loro prestazioni alla pressione della situazione e di "costruirle" in se stesse, a non dire dell'incapacità di rappresentarsi e di progettare uno schema d'orientamento, ciò che sarebbe del resto possibile soltanto con il linguaggio.

Va da sé, poi, che meno che meno si diano in loro *motivi* scaturenti dalla pratica dell'azione e autonomamente accolti. In certe condizioni favorevoli, sempre beninteso *al cospetto* dell'obiettivo istintuale, un successo che abbiano ottenuto può essere impiegato a sua volta come "mezzo," anche se questa applicazione non è mai esente da perturbazioni e rischia sempre di dissolversi; pertanto un processo motivazionale autentico s'impone per il drastico bisogno di ottenere il successo: se non che, anche qui, il *distacco* di questi risultati dall'"adesso" e il loro porsi come obiettivo *autonomo* di ripetizioni nuove non riescono. Köhler dice che le sue scimmie, nel loro pasticciare con l'argilla bianca, avrebbero "guardato con interesse al risultato," io invece affermo che non avverrà mai di osservare che gli scimpanzé, condotti il giorno dopo davanti a queste pitture, si mettano a cercare insistentemente l'argilla per continuare a dipingere. Le scimmie infatti non hanno alcun rapporto "oggettivo" con le cose, indipendente cioè dal valore funzionale che queste assumono nell'interesse istintuale immediato; e ho indicato quale sia il punto decisivo: il punto decisivo non è una mancanza di "intelligenza," si trova molto piú in profondità. Le strutture sensomotorie e le "formule pulsionali" degli scimpanzé non sono, appunto, quelle umane, e la loro intel-

ligenza, che senza dubbio esiste, corrisponde alla loro costruzione complessiva, al loro "arboreal, quadrumanal habit" (Osborn).

L'indifferenza degli animali per tutto ciò che non è di stimolo alle loro pulsioni – un fatto originario e permanente, che non manca di impressionare – l'indifferenza dunque per ciò che non rientra nel mondo subiettivo proprio della loro specie va ricondotta alla monotonia e alla "sprovvedutezza" della loro vita sensoria *e* motoria. Essa va rigorosamente distinta dall'indifferenza *acquisita* dell'uomo, la quale sorge dopo che egli si è appropriato di tutti i particolari del mondo esperibile e a questo punto "lascia lí," "a disposizione," le esperienze che ha fatto. La neutralità acquisita e la temporanea indifferenza rispetto al mondo circostante presuppongono la pregressa elaborazione di tutti i particolari, soprattutto sul piano del linguaggio. Torneremo su questo punto.

A conclusione di questo capitolo, ancora ribadiamo: la distinzione dell'uomo dall'animale è possibile solo concependo l'uomo essenzialmente come un essere che agisce e riferendo ogni considerazione particolare a tale punto di vista. La distinzione va però operata in primo luogo per le figure, in reciproco rapporto, dell'azione, sí da mostrare l'incomparabilità qualitativa dell'agire umano già nel suo grado piú semplice, quello del maneggio comunicativo delle cose.

È radicalmente sbagliato voler additare la differenza essenziale tra uomo e animale nell'"intelligenza": la differenza sussiste già sul piano anatomico, sensomotorio e, come ora vedremo, su quello della fisiologia dei sensi. Poiché non possiamo vedere dentro gli animali, la questione dell'"intelletto" non può essere assunta a criterio di giudizio. L'opinione degli indiani, secondo cui le scimmie avrebbero straordinaria saggezza e maggior intelligenza perché non parlano, è in altri termini inconfutabile.*

Caratteristiche dell'uomo sono le attuazioni sensomotorie combinate con sensazioni visive e tattili; queste attuazioni sono processi circolari, cioè tali da produrre essi stessi lo stimolo alla loro prosecuzione. Avvengono senza che a determinarle sussista un appetito, non rivestono alcun immediato valore di soddisfacimento pulsionale. Sono comunicative, si danno cioè in rapporto a un qualsiasi oggetto cointeressato nei movimenti, sono compiute nell'"autoavvertimento estraniato," quanto a dire che sono vissute sul piano delle cose allo stesso modo che queste, inversamente, sono coinvolte nell'avvertirsi dell'azione. Tali processi si intensificano, si moltiplicano necessariamente, poiché da un lato vi si sviluppano combinazioni motorie nuove quanto anche vi sono suscitate nuove impressioni

* Ancora racconta Brehm, benché dubitativamente, che dei marinai "finirono col considerare uno scimpanzé come il loro nostromo." Il primo gorilla portato nel 1877 a Berlino veniva nutrito a würstel speciali e a birra bionda.

delle cose o sensazioni intermedie, le quali, a loro volta, stimolano ad "affidarvisi." Questo fecondo rapporto di comunicazione è in pari tempo un rapporto oggettivo; il movimento apprende ad atteggiarsi anticipatamente rispetto alle modificazioni attese delle cose, e qualunque fase può divenire un *motivo* delineato in anticipo dall'immaginazione per un'azione che si disponga secondo il suo dettato; il tutto avviene nell'"indifferenza" verso quanti altri stimoli provengano dalla situazione, in maniera autonoma, dunque, e in sé ha la propria congruenza con lo scopo, la quale andrebbe definita con l'espressione "esperienza della cosa nell'esercizio del movimento." La situazione pulsionale relativa, che non è da trattarsi qui ma che discuteremo in seguito, *non* è quella propria di questo o quel bisogno fisico, bensí quella, particolarissima, propria di interessi comunicativi e ludici instabili, *senza che* vi sia contessuto l'"esercizio preparatorio" di una successiva attività mossa da pulsioni (come ad esempio nel "giocare" dei gattini, eccetera).

È importante constatare che l'"oggettività" del comportamento, cioè l'affidarsi alle qualità delle cose stesse sviluppate nel rapporto con esse, è inseparabile dal rapporto sensomotorio con esse cose esente da appetiti. Nel caso degli scimpanzé, "isole" di comportamento oggettivo, momenti sempre e intensamente suscettibili di venir meno e *non* disgiungibili dalla pressione dell'istinto si possono transitoriamente ottenere solo nelle condizioni artificiali del laboratorio e solo sotto l'impulso fortissimo di evidenti obiettivi istintuali; queste "tracce" non sono affatto degli *inizi*, bensí, all'opposto, supremi limiti delle loro prestazioni.

Nei processi umani che abbiamo descritto non sono stati ancora presi in esame quegli atti autenticamente esaustivi che segnano il passaggio dall'oggettività alla "neutralizzazione" ("oggettività superiore"). Li troviamo connessi con la struttura simbolica che si autocostruisce.

16. *Forme ottiche e simboli*

Ci accingiamo ora al compito di indagare le prestazioni della percezione, la quale nella sua struttura simbolica contiene una sorprendente gamma di successi della vita sensomotoria, la cui delucidazione ci consentirà una comprensione piú profonda del linguaggio.

Limitandoci, per cominciare, alla percezione ottica, un certo articolarsi e configurarsi del veduto in "figure" rientra già fra le capacità del sistema fisiologico-sensoriale. Già gli insetti non hanno affatto una percezione diffusa, complessuale (*komplexartig*): nel loro caso, invece, circoscritti

gruppi di stimoli si isolano da tali percezioni diffuse globali (cfr. Buytendijk, *Psychologie des animaux*, 1928, p. 80). Le api si orientano in base a segnavia, lo spostamento dei quali fa loro perdere l'orientamento.* Un cane impara con grande facilità a riconoscere in una serie di figure quella del triangolo, indipendentemente dalle sue dimensioni.

L'apparato segnaletico descritto da Lorenz di evocatori visuali che scatenano movimenti istintivi consiste spessissimo di forme particolarmente vistose o di figure motorie precise, ritmiche, la cui incisività è intensificata di frequente da colori spettrali luminosi. Cosí la vista della testa verde del maschio scatena nella femmina di germano reale i movimenti dell'estro; e, come ha osservato Heinroth, le oche egiziane rispondono con la reazione del seguire al disegno, casualmente uguale, che l'anatra turca, specie zoologicamente assai dissimile, presenta sul vertice dell'ala; analogamente, una femmina di pappagallino ondulato scelse precisamente il maschio la cui "barba" gialla ornata di una macchia blu scuro era stata "migliorata" con una colorazione artificiale. Una figura particolarmente semplice guida il comportamento dei piccoli dell'*Haplochromis multicolor*, un pesce che porta a maturazione le uova nella cavità orale: in caso di pericolo essi si infilano nella bocca della madre, che questa tiene aperta appositamente. Si è infatti riusciti a accertare, impiegando modellini di paraffina muniti di perline di vetro scuro, che a rivestire la funzione di evocazione e di orientamento a un tempo sono le macchie scure degli occhi della madre, disposte simmetricamente e orizzontalmente l'una accanto all'altra, in modo da costituire questa semplice figura: • •. Ogni alterazione della posizione simmetrica degli occhi diminuisce la reazione nei piccoli.

Tutte queste forme sono "pregnanti." La teoria della forma, anche nella sua piú recente e eccellente versione di Metzger (*Psychologie* [Psicologia], 1954[2]), non riesce a spiegare che cosa sia la "pregnanza" di una forma. Metzger definisce pregnanti delle strutture, quando in esse s'incarna in modo puro un'"essenza" e quando esse esibiscono un ordine eccellente e perciò stabile. Ora, queste sono definizioni a circolo vizioso, giacché nei concetti "in modo puro" e "eccellente" c'è già il fenomeno della pregnanza. È un fatto che, fra gli infiniti quadrilateri, eccellente è il quadrato, fra le infinite curve, eccellenti sono la sezione conica, le curve sinusoidali. Tutto ciò che il linguaggio definisce con i termini di imperfetto, eccessivo, storto, impuro, grossolano, lacunoso, deforme, eccetera è non pregnante rispetto al loro contrario. È ancora un fatto che, nella

* È da notare come nemmeno nelle successive edizioni di questo libro Gehlen abbia preso atto delle fondamentali scoperte di von Frisch sull'orientamento delle api. [*N.d.T.*]

percezione, una "tendenza alla pregnanza" opera in modo che linee quasi parallele, figure quasi simmetriche lo divengano del tutto nella percezione; che angoli di 87° o di 93° diventano retti, che lacune non troppo grandi vengono colmate. Inversamente, è impossibile concepire un angolo retto come un angolo "di non proprio 93 gradi."

La priorità del pregnante nella nostra percezione della forma potrebbe avere radici straordinariamente profonde e risalire a strati biologici antichissimi, cioè alla dimensione istintiva. Lorenz ha avuto la geniale intuizione che la qualità generale dei segnali evocatori è la loro *improbabilità* (*Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, cit.). Questo vale sia per i segnali chimici olfattivi, sia per i segnali acustici (per esempio il canto del gallo), sia per quelli ottici, nei quali figure appunto regolari, simmetriche, forme motorie ritmiche e colori spettrali svolgono un ruolo tanto decisivo. Tutti questi segnali pregnanti sono improbabili nel senso che si distaccano *vistosamente* dal confuso sfondo della percezione complessiva. Inversamente, la colorazione mimetica di molti animali, con la quale si rendono inappariscenti, significa che essi si inseriscono nella "consistenza" media, nel grado zero dell'ambiente circostante: ecco cosí comparire disegni informi o maculati accanto a toni grigi, brunicci, sfumati, con esclusione dei colori spettrali. La superiorità formale delle figure simmetriche potrà spiegarsi in ultima analisi solo in base alla loro improbabilità.

Tutte le forme, non soltanto quelle eccellenti, possiedono, com'è noto, due qualità importantissime, già presenti nella sfera sensoriale: la *costanza* e la *trasponibilità*. La costanza è la persistenza evidente della forma in quanto "la stessa" pur nelle mutevoli situazioni di stimolazione. Una sedia, per esempio, ha otticamente "la stessa forma", da qualunque lato, in qualunque prospettiva si presenti, in qualunque condizione di illuminazione; nell'alternarsi degli "adombramenti" (Husserl) delle vedute trascorrenti l'una nell'altra, mostratemi dalla scatola che vado girando nella mia mano, la sua forma permane la medesima. La trasponibilità della forma significa la sua evidente possibilità di "risaltare" dal materiale sensoriale in cui essa compare e la sua trasferibilità in quanto "la stessa" su qualcosa di diverso: cosí possiamo trasportare una stessa melodia in un'altra tonalità, operazione che non lascerà invariata, in quanto sensazione singola, alcuna singola nota. Naturalmente, la trasponibilità e la costanza, prese insieme, sono le condizioni alle quali è possibile vedere cose simili come casi di una stessa specie. Due cerchi, ognuno li concepirà come "due volte la stessa cosa" (trasponibilità), anche se uno dei due è prospetticamente scorciato (costanza della forma).

Almeno negli animali superiori, le due leggi della forma sono già indubbiamente abbozzate nelle sfere sensoriali, cosí che esiste una sorta di

generale, diretta intuizione sensibile. Questo intende Buytendijk con il concetto di "formation d'invariantes," allorché, per esempio, un cane può pervenire con l'addestramento a intuire la forma generale del triangolo, indipendentemente dalle dimensioni, dalla direzione in cui gli venga presentato, anzi dall'estensione degli angoli della figura. "L'animal est en état d'apprendre à reconnaître l'invariable, le commun dans une série de perceptions." Le scimmie di Köhler per tirar giú la loro frutta volevano utilizzare come bastoni pezzi di stoffa oblunghi, pezzi di filo di ferro, eccetera, e dunque trasponevano le qualità formali "oblungo" e "mobile." Questa capacità, naturalmente, è il presupposto fisiologico-sensoriale della formazione dei concetti.

Connesse con la costanza delle forme sono altre leggi parallele, soprattutto la costanza della grandezza e la costanza cromatica. Non è possibile appurare se esse sussistano anche negli animali. Va sotto il nome di costanza della grandezza il fatto che la grandezza delle cose visibili, se queste si allontanano nello spazio, non diminuisce affatto tanto quanto ciò corrisponderebbe, sulla retina, alle leggi geometriche della raffigurazione. Entro un certo ambito, appunto perciò detto "ortoscopico," noi vediamo le cose parimenti grandi, cioè non solo sappiamo che le cose che si allontanano restano in realtà della stessa grandezza, ma tali anche le vediamo sproporzionatamente a lungo. Costanza cromatica o di luminosità dicesi la proprietà delle cose visibili, allorché cambia il colore dell'illuminazione (per esempio alla luce rossastra della sera) o l'intensità luminosa, di affermare tuttavia il loro "proprio" colore o luminosità. Secondo i valori di luminosità misurati dalla fisica, un pezzo di gesso in una giornata buia dovrebbe avere per noi lo stesso colore di un pezzo di carbone ai raggi del sole. La cooperazione di tutte queste prestazioni fa sí che gli stimoli assolutamente *variabili* che ci vengono da quanto ci circonda siano elaborati a oggetti costanti *in re*, già all'interno di un singolo senso. Le deviazioni della percezione, conformi alla legge della costanza, dalla mutevole entità degli stimoli ad essa soggiacenti, cioè la loro "utilizzazione" in conformità a determinate regolarità proprie del sistema ottico, inducono precisamente la coincidenza con la realtà, nella quale in molti casi ci sono appunto oggetti costanti *in re*, anche della medesima specie. Ha perciò buone ragioni Metzger di sottolineare insistentemente l'oggettività dei processi gestaltici.

Come Lorenz ha visto esattamente, esiste un sistema *opposto* alla percezione della forma: la "qualità complessuale." S'intende con questa espressione il legarsi del comportamento a un'evidente *molteplicità* di condizioni che entrano in un complesso in modo tale che ogni mutamento di una delle condizioni altera l'intero complesso. Il significato biologico di

questo assetto di cose è senza dubbio nel fatto che, a una e medesima molteplicità di dati che mediamente resti invariata, si collega *un'unica* conseguenza comportamentale. In quale alto grado il comportamento anche e precisamente di animali superiori dipenda dalle qualità complessuali del campo circostante, si può vedere dalla seguente osservazione di Lorenz: "Una giovane cagna, nella prima lezione che le impartii nella situazione imperniata sul lasciare 'a cuccia' l'animale, fissò una situazione complessiva come evocatrice dell'addestramento, nel quale, oltre allo stimolo della parola-comando, a determinare la qualità contribuisce anche un non trascurabile numero di dati-stimolo, indispensabili in un primo momento se non si vuole che quella qualità che evoca la situazione addestrativa si dissolva. La prima lezione ebbe luogo in una strada incassata, diritta, in salita; mi accompagnava una conoscente, che, per caso, durante il primo esperimento venne a trovarsi dietro il cane che avevo lasciato 'a cuccia.' Il guinzaglio pendeva dal collo dell'animale. L'addestramento, che già procedeva bene nella situazione che ho descritto, fallí del tutto a ogni variazione di ciascuno dei particolari menzionati; cioè il cane a cuccia partí di scatto alla mia volta non appena 1. mi allontanai dalla strada, 2. la strada fece una svolta stretta, cosí che il naso del cane non fu piú nella direzione della mia persona, 3. la conoscente non venne piú a trovarsi dietro il cane, 4. ebbi staccato il guinzaglio e 5. tornammo sui nostri passi e ripetemmo l'esperimento in discesa" (*Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, cit., p. 315).

Già da quest'esempio è chiaro che il combinarsi del comportamento con qualità complessuali è frutto di *acquisizione* e che non possiamo piú distinguerlo dalla formazione di un'abitudine. Allo stato libero, al di fuori di ogni addestramento, un siffatto disporsi delle cose ha un senso allorché sussistono intorno agli organismi strutture stazionarie di dati, alla cui globalità si collega una sequela comportamentale. Si ha qui dunque un legame con l'invariabile o con quanto si ripresenta con regolarità, con il *probabile*. Lorenz sottolinea a ragione come la reattività straordinariamente pronta di molti animali a modificazioni anche minime che percepiscano in luoghi a loro consueti spieghi la loro abilità nell'evitare le trappole, ciò che gli uomini interpretano per lo piú come intelligenza. Le qualità complessuali non sono trasponibili, bensí rigorosamente individuali, mentre la percezione della forma consente, come abbiamo visto, una generalizzazione intuitiva appunto in virtú della trasponibilità della forma.

Ciò, tuttavia, non esaurisce le prestazioni del settore percettivo, nemmeno per quanto riguarda gli animali. Per ogni apprendimento, per l'addestramento e per l'incomparabilmente piú importante autoaddestramento, decisivo è che dall'insieme di qualità di un complesso siano

enucleate certe componenti in quanto *forme*, rispetto alle quali l'insieme recede divenendo *sfondo*. L'addestramento del cane, per esempio, prosegue in modo che da tutti i contrassegni della situazione complessiva, i quali dapprima debbono farsi valere nel loro insieme, si enuclei un contrassegno unico e pregnante - una parola, un gesto - sul quale e solo sul quale si orienta poi l'animale, trascurando lo sfondo: sí che ora, in forza della trasponibilità della forma, il medesimo comportamento può seguire anche su altri sfondi, in situazioni diverse. È stato dimostrato che certi leoni marini enucleavano dalla situazione complessiva come segnale evocatore il berretto del guardiano ó il secchio del loro cibo.

Quest'ultimo meccanismo che abbiamo descritto è da intendersi, palesemente, come un *esonero* (*Entlastung*): recedendo sullo sfondo la qualità complessuale della situazione globale e perciò escludendosi dalla determinazione del comportamento tutte le modificazioni fortuite che in precedenza agivano "in senso perturbatore," una singola forma è enucleata in funzione di "segnale," al quale già segue una reazione adeguata rispetto a quanto suole svolgersi dalla situazione: al segnale rappresentato dal berretto del guardiano, i leoni marini si gettano in acqua, infatti stanno arrivando i pesci. Lo "sfondo" a questo punto può variare a piacere, per il comportamento non ha piú peso. È palese che qui si tratta di un assetto di cose che rende l'animale capace di atteggiarsi nel mondo esterno in base alla successione se-allora, nonostante il mutare dei particolari della situazione complessiva. È questo il meccanismo che con una singolarissima sopravalutazione della portata del concetto è stato anche definito "riflesso condizionato." Anche dai noti esperimenti del labirinto condotti con topi risulta che questi animali non si fanno guidare, per esempio, da particolarità del percorso che abbiano appreso, bensí che dalla sconcertante situazione complessiva si enuclea dapprima la direzione generale dell'obiettivo, in base alla quale poi i singoli percorsi ricevono per cosí dire un particolare vettore, mentre altri recedono al ruolo di "sfondo." Guillaume (*La formation des habitudes*, pp. 55 e 56) ha ben analizzato questo fenomeno sulla scorta degli esperimenti di Warden, Dashiell, eccetera.

Si dà qui l'opportunità di osservare che i tentativi fatti dalla scuola behavioristica, da Shaffer per esempio (*The Psychology of Adjustment*, 1936), di spiegare l'intero comportamento umano con l'aiuto della teoria del "riflesso condizionato" rammentano le pretese parimenti eccessive della psicologia associazionistica dei tempi di Hume. Dice molto pertinentemente Bertrand Russell (*Freedom and Organisation*, 1934, tr. ted. 1948) a proposito dell'assicurazione di Watson, che il principio del "riflesso condizionato" potrebbe ogni cosa: "Finché tuttavia egli non sa spiegarci perché mai, alla menzione della parola 'pepe,' non ci vien fatto di

starnutire, il suo sistema va considerato ancora imperfetto." Tale principo non è pari nemmeno a fatti evidentissimi: la concezione che tutte le prestazioni del sistema nervoso centrale si esaurirebbero nella risposta a stimoli esterni è confutata dalla dimostrazione che movimenti istintivi "arginati" rendono inquieto l'organismo e lo "spingono" a cercare attivamente l'evocatrice situazione adempitiva. In questi casi sono prodotti, per esempio dagli ormoni, degli stimoli interni (cfr. Lorenz, *Psychologie und Stammesgeschichte* [Psicologia e filogenesi], p. 110 e lavori ivi citati di von Holst).

Per tornare al nostro tema, è da supporre che già negli animali superiori le figure ottiche, allorché si stagliano dallo sfondo nel modo dianzi descritto, posseggano una "assolutezza evidente." E non intendiamo soltanto il contrassegno della pregnanza e neppure la sola persistenza o costanza rispetto a sfondi mutevoli, dislocazioni e rotazioni, intendiamo anche il fatto quanto mai paradossale che la teoria della forma ha indagato: l'evidente abolirsi della *relatività* di tutte le qualità. A una considerazione oggettiva, intendiamo dire, tutti i dati percepibili sono assolutamente relativi: tutti i colori relativi alla luce, la grandezza e la piccolezza relative a un criterio di misura, quello per lo piú della grandezza propria, e questo vale di tutte le altre qualità, come sopra, sotto, veloce, lento, forte, piano, eccetera. È invece evidente che tutte queste qualità sono assolute, ogni rapporto di grandezza, lontananza, luminosità, eccetera, non è, ad evidenza, che l'effetto della grandezza, lontananza, luminosità che ogni oggetto possiede *di per sé*. Il colore di una cosa pertiene ad evidenza ad essa *in quanto tale*, non è esperito come relativo a ciò cui in realtà è relativo: alla luce. Lo stesso *sistema di riferimento*: lo sfondo di una forma, la luce del giorno per i colori, eccetera, sono piuttosto inappariscenti per l'intuizione; le qualità, pur in realtà relative, sono autonome e "assolute" (cfr. Metzger, *Psychologie*, cit., cap. 5, *Das Problem des Bezugssystems* [Il problema del sistema di riferimento]).

La tendenza a diventare il livello zero del sistema di riferimento è appunto della media, della situazione media, e perciò, a sua volta, del probabile. Una luminosità media della luce diurna è quella dalla quale si stagliano le illuminazioni intense e quelle fioche; un grado medio di zelo o di buona creanza è il punto zero rispetto al quale si fanno notare in termini assoluti le deviazioni nei due sensi opposti; e se ci si è abituati a un rumore monotono, esso diviene il livello zero dei rumori esterni, al punto che il silenzio che subentra a quelli si impone come "assoluto." Allo stesso modo, è lo sfondo indifferente e variabile quello dal quale la forma spicca non solo come costante e pregnante, ma altresí con tale paradossale assolutezza. Lo "sfondo" è un caso particolare di sistema di riferimento.

Negli animali, infine, c'è una prestazione ancora piú alta: il comportamento rispetto a organismi *individuali* o a singoli oggetti abituali. Quando il piccolo di germano reale risponde al richiamo della madre, questa è una reazione istintiva e una figura d'evocazione acustica. Quando, nello spazio di un giorno, impara a riconoscerla "di persona" tra altre anatre che emettono analoghi richiami, questo è il rilevamento individualizzato di una qualità complessuale *in re*, qualità che è integrata dalla figura. In pochi tratti, alla maniera di Wilhelm Busch, si può restituire ad esempio lo schema di un volto umano. Il ritrattista invece deve valutare da quali ombre, valori cromatici, micromodellazioni e luci dipenda, nella combinazione di qualità complessuali loro propria, l'impressione globale che quel determinato volto suscita e che nessuna parola vale a descrivere. Se moltissimi animali in cattività "conoscono" il loro guardiano, è da supporre che sviluppino detta capacità rispetto a *alcuni* esseri viventi o a cose. L'evidente *oggettività individuale* che *tutte* le cose dell'esperienza umana possiedono non inerisce invece ai contenuti specifici del mondo proprio degli animali, anche di quelli superiori, come si è già visto dianzi dalle prestazioni erronee degli scimpanzé di fronte a cose che pur già conoscevano, ma non riconoscevano. All'oggettività generale appartengono numerose altre condizioni, delle quali ci occuperemo ora.

Circa la struttura piuttosto particolare del mondo percettivo *umano*, le considerazioni fatte sinora non hanno detto pressoché nulla, se si toglie il fatto che già il mondo visivo del bambino piccolo non può essere "caotico" a lungo e invece deve assai presto esibire dei centri di articolazione. Ogni considerazione dei fatti precipuamente umani nella percezione deve muovere dalle condizioni e dai compiti particolari di fronte ai quali si trova il primo periodo di vita dell'uomo. Intento fondamentale delle ricerche cui diamo ora avvio, è il mostrare come *solo* nel caso dell'uomo il mondo percettivo che tutti noi abbiamo in comune sia un mondo percettivo autonomamente elaborato. Non è possibile immaginare in generale i residui e le tracce di una precedente nostra attività senza la persistenza del nostro mondo visivo. È questo un problema particolare e di estrema importanza: vanno indagati gli apporti dell'azione nella costruzione della percezione umana, e precisamente in connessione con quanto della struttura delle azioni umane già sappiamo e ancora verremo scoprendo in seguito. Si consideri che molti animali superiori, i polli o i cavalli per esempio, si orientano assai bene, anche in spazi di cui non abbiano esperienza, *senza* guardare, cioè senza esaminare le cose facendovi convergere gli occhi, e senza prestazioni tattili delle membra (vedi M. Hertz, *Beobachtungen an gefangenen Rabenvögeln* [Osservazioni su corvidi in cattività], "Psychologische Forschungen," vol. 8). Si è accertato che agli

animali risultava facile convincersi delle limitazioni poste alla loro libertà di movimento già con la sola percezione ottica, e quando una cornacchia fu portata per la prima volta in una gabbia contigua, si mostrò pienamente orientata e "domesticata" rispetto a quel nuovo spazio, e ciò grazie alla mera percezione che ne aveva avuto in precedenza. Ebbe invece reazioni di paura e di fuga a ogni perturbazione dell'abituale impressione d'insieme imperniata su "qualità complessuali."

Com'è noto, il bambino piccolo deve imparare per prima cosa a muoversi, si può dire senza alcun aiuto; deve imparare a padroneggiare le sue membra e a venire a capo delle esperienze che ne emergono. Abbiamo visto, e ancor piú precisamente vedremo, che la sua vita motoria è comunicativa e non congegnata sin dal principio in termini di adeguazione alle sue necessità. Egli deve fare le sue esperienze, immagazzinare tali esperienze come intelligenza motoria, mettere a punto complicate prestazioni di conduzione e subordinazione, per essere pari alla profusione di compiti che attendono l'uomo che egli sarà: perciò ha bisogno dell'innata (e incompiuta) plasticità e di un lungo periodo di esercizio. Ma a ciò si aggiunge che la straordinaria apertura dei sensi e la straordinaria sensibilità agli stimoli del bambino sono sin dall'inizio sommerse da un profluvio di impressioni, le quali vanno padroneggiate esse stesse, coinvolgendole in questo perfezionamento motorio. L'uomo, quindi, non solo deve incanalare compiutamente il diluvio degli stimoli sensoriali, sí anche sviluppare, al tempo stesso, la sua plasticità motoria, avendo membra la cui ricettività sensoriale moltiplica a ogni movimento la massa delle sensazioni dapprincipio non ancora interpretate!

Questo compito si suddivide, come si vede subito, in due parti: l'uomo deve scoprire il mondo nella sua profusione straordinaria e *non* preordinata da istinti, deve appropriarsene e elaborarlo a fondo, appunto perché egli è "aperto al mondo." E in questo compito ha da risolverne un altro: portare se stesso a compimento, essendo incompiuto, appropriarsi di se stesso e mettere a punto una serie di ben padroneggiate prestazioni. *I due compiti sono risolti l'uno attraverso l'altro.*

La primitività morfologica dell'uomo, che abbiamo studiato nella Parte prima del libro, è da riguardarsi, come si è veduto, dal punto di vista dell'insufficiente adeguatezza a un mondo proprio, specifico e naturale, che le è connessa. Come tale, essa implica la necessità di una rielaborazione attiva e pianificata delle realtà di fatto in ciò che risulti utile alla vita. È questo appunto il compito fondamentale dell'azione. Le figure motorie umane, perciò, debbono essere straordinariamente inadeguate ma anche straordinariamente capaci di adeguazione, e dunque essere tanto non specializzate quanto plastiche. Questa necessità ci viene incontro nella sua

plasticità. Plasticità però significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. Anche là dove, piú tardi, troviamo questa plasticità, per esempio nella vita pulsionale dell'uomo, essa significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto. Sempre, e sin nelle prestazioni piú alte, l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno, e il compito posto all'uomo in uno con la sua costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno, quanto anche un compito verso se stesso. L'uomo non vive, bensí *conduce* la sua vita. Questo dato di fatto lo incontriamo dunque qui, nel grado piú basso, nel nesso delle prestazioni motorie e percettive, che l'uomo deve contemperare in se stesso, e con le quali orienta se stesso nel mondo. Esso però continuerà ad accompagnarci: anche quando giungeremo al linguaggio, nel quale interpretazione del mondo e autocoscienza si sviluppano sempre e solo l'una in forza dell'altra. Né mancheremo d'introdurlo a spiegazione della struttura, altrimenti misteriosa, della vita pulsionale: dove si paleserà come una attiva pulsione verso l'esterno è sempre, al tempo stesso, una presa di posizione e un atto di padronanza verso l'interno. Solo in questa forma questo dato di fatto entra nelle *istituzioni*, nelle quali i nostri bisogni individuali s'intrecciano con le necessità generali, oggettive, che l'esistenza vien ponendo alla società.

La tesi fondamentale, senza la quale l'esperienza umana in generale rimane incomprensibile, è la tesi del *carattere comunicativo* di questa esperienza. In prima approssimazione, intendiamo con tale espressione il fatto che l'esperienza sensibile delle cose del mondo esterno nasce e si sviluppa da un rapporto *pratico* con esse, il quale, esonerato da apporti e preadattamenti direttamente istintuali, può essere compreso solo come una specie di "intrattenimento" sensomotorio con le cose, il cui sedimento, come vedremo, è la loro *oggettività* satura di simboli, quale abbiamo davanti a noi come *risultato* in qualsivoglia cosa visibile. Il merito di aver sottolineato questa tesi fondamentale, che tutti i processi psichici (noi diremmo: psicovitali) esibiscono un carattere di comunicazione, spetta particolarmente a Dewey (vedi Baumgarten, *Der Pragmatismus* [Il pragmatismo], 1938, pp. 232, 236 sg.): il tratto particolare dell'agire umano è l'agire duale, anche nella dimensione prelinguistica; nei processi psichici ha sempre luogo un discorso. L'esperienza non è un processo "solitario," essendo l'"agire rivolto a un Tu" la struttura fondamentale

dell'intera sfera psichica. Qualsiasi cosa, si può dire, è investita del ruolo di questo Tu, quando la "coinvolgiamo nell'esperienza."

Due in particolare sono le leggi che qui cooperano ma che nell'analisi vanno tenute separate. La prima consiste nel fatto che nei nostri movimenti propri, le nostre esperienze tattili e linguistiche sono *riavvertite* e possiedono un valore duplice, che ne rende possibile l'interpretazione in base sia al polo passivo sia al polo attivo, ma anche in base a quello soggettivo o a quello oggettivo. In precedenza, nel quarto capitolo, abbiamo già accennato all'intensa sensibilità oggettuale, che è però in pari tempo un'autosensibilità, propria dei movimenti costitutivi le azioni umane, e inoltre (nei capitoli tredicesimo e quattordicesimo) alla nostra capacità di riprodurre volontariamente addirittura un dato estraniato della sensazione del proprio corpo, come nell'esempio del bambino di Guernsey che batteva la fronte. Fu perciò una grande scoperta quella di Schopenhauer, quando descrisse il corpo in termini di "soggetto-oggetto," come un alcunché di originariamente e contemporaneamente dato dall'interno e dall'esterno, che può cogliersi per un verso come agente in rapporto al mondo esterno e per un altro verso come contenuto parziale di questo mondo esterno, reagendo a se stesso come a cose esteriori.

La seconda legge afferma che ogni "constatazione" di realtà si attua nell'intersezione di due sensi alquanto eterogenei. Si può, un po' grossolanamente, formularla in questi termini: senso del tatto e senso della vista cooperano su distanze ravvicinate, senso della vista e linguaggio su distanze ampie, e nella loro intersezione si produce la peculiare *estraniata intimità*, che costituisce l'oggettività delle cose del nostro mondo. Che cosa debba valere per realtà ha da soddisfare a due condizioni: va constatato lungo due vie eterogenee e deve trovarsi rispecchiato, sia pure soltanto linguisticamente, nella nostra autoavvertibilità. Se questo è vero, ne segue che gli animali che si orientano solo otticamente, non è possibile abbiano cose "oggettive" nel loro mondo subiettivo, benché queste cose possano essere configurate in modo pregnante o persino individualizzato.

Questa legge è stata scoperta da Nicolai Hartmann (*Metaphysik der Erkenntnis* [Metafisica della conoscenza], 1925, cap. 56), che l'ha elevata a principio gnoseologico, cosí formulandola: "Un'unica testimonianza dell'oggetto può *essere*, presa di per sé, vera o falsa, però come tale può non avere in sé alcun contrassegno della sua verità o falsità. Un tale contrassegno entra nell'ambito del possibile solo allorché dello stesso oggetto esistono due testimonianze escusse per vie diverse e *messe a confronto* reciproco in *una* coscienza." Questo "principio delle due vie," come si potrebbe chiamarlo, ha palesemente una validità antropologica generale

ed è valido persino all'interno di ciascuno dei due "sensi dinamici," il tatto e il linguaggio, dove viva esperienza motoria e viva esperienza sensoria ingenerano le vie eterogenee: la successione in sé coerente delle sensazioni tattili (o dei suoni delle parole uditi da chi li emette) viene riferita alla successione in sé coerente dei movimenti tattili (o dei movimenti fonetici), e queste due serie sono le due testimonianze che si confermano a vicenda, come avviene nel mondo dei ciechi.

È grande merito di Palagyi l'aver sottolineato, nelle sue lezioni di filosofia della natura (1909, 1924), l'incomparabilità dell'esperienza motoria e dell'esperienza sensoria, specialmente del tatto. L'attiva esperienza motoria del proprio movimento non è possibile risolverla, come tentava la vecchia psicologia, in sensazioni passive, e le sensazioni cutanee, muscolari e tattili, che compaiono in un arto posto in movimento, *non* sono il movimento stesso vissuto dall'interno. A dire il vero Schopenhauer aveva già espresso assai chiaramente la medesima concezione: in un punto centrale della sua gnoseologia aveva distinto con grande rigore l'esperienza del convertirsi di una decisione della volontà in un movimento dalla percezione ("rappresentazione") dello stesso movimento dall'esterno, affermando (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, § 18, [pp.153-154 dell'edizione italiana: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bari, Laterza, 1968]): "Ogni vero atto della volontà è immediatamente e ineluttabilmente anche un moto del corpo... L'atto volitivo e l'azione del corpo... sono un tutto unico, soltanto dati *in due modi affatto diversi*." [Corsivo di G.]

Al carattere comunicativo già delle semplici esperienze tattili si è riferito Palagyi con l'espressione "doppie sensazioni attivo-passive."

Se tocco con la mano la superficie del mio corpo, nella mano è data in primo luogo l'esperienza motoria, e nel corso del movimento emergono ora sensazioni tattili, tanto nell'arto toccato B quanto nell'arto toccante A. Dapprima avviene che la sensazione B nell'arto passivo richiami su di sé l'attenzione, mentre le sensazione A nell'arto attivo viene per così dire soffocata. Ma poiché anche l'arto toccato B è mobile, questo rapporto può essere invertito immediatamente: la sensazione in A giunge a imporsi quando tale arto si atteggia passivamente ed è toccato in modo attivo dall'arto B. Comportandosi A e B alternativamente in modo attivo, si viene articolando la doppia sensazione, dove ogni volta la sensazione affiorante nell'arto passivo "copre" l'altra. La serie delle esperienze non si esaurisce però qui. Poiché infatti l'arto che tasta si imbatte, nel suo movimento, in un altro arto, e a questo punto quest'ultimo trascorre in un contromovimento, nei due arti affiorano, nell'alterno gioco motorio, non solo sensazioni attive e passive, sí anche sensazioni di pressione e di

contropressione, di resistenza e di cedevolezza, di direzione e di controdirezione e di mutamento di direzione. In ciò ogni movimento è continuamente in transizione dall'azione alla reazione e ancora all'azione, dunque in riproduzione continua, la quale al tempo stesso è successiva e simultanea ("co-movimento").

Nel descrivere tali movimenti di maneggio anche Palagyi si avvale dell'espressione "autoestraneazione" (p. 116). La somiglianza strutturale di questa esperienza con quelle della "vita del suono," che abbiamo descritto nel capitolo quattordicesimo, è ben evidente. In entrambi i casi si badi allo "*scambio dei ruoli*," nel quale l'esperire si traduce nell'esito sensorio e riavvertito e poi, in base ad esso, percorre il circuito in senso opposto. L'arto toccato è a sua volta mobile, e pertanto, dapprima, oggetto dell'esperienza tattile, e poi, in quanto movimento autorealizzato, anche e di nuovo contromovimento, nel quale le catene di sensazioni si scambiano i ruoli, allo stesso modo che anche movimenti fonetici, acusticamente riavvertiti, colgono come stimolo il suono estraneo udito e lo immettono nell'accadere sensomotorio autoavvertito.

Una sensazione di toccamento provocata sul nostro corpo dall'esterno non si differenzia affatto, come tale, da quella provocata da noi stessi, se si eccettua l'assenza delle esperienze motorie – precedenti quest'ultima – del proprio arto direttosi su quel punto; al modo stesso che il suono ripetuto da un'altra persona colpisce l'orecchio esattamente come il proprio, ma non è una sensazione di ritorno del proprio movimento sonoro. Una sensazione di toccamento suscitata sul nostro corpo è per così dire una mezza sensazione, non è un'esperienza comunicativa, nella quale si diano movimenti propri, ma semplicemente l'incidenza passiva di una sensazione. L'esperienza che esistono cose esterne poste in movimento che possono toccarci nel bambino cieco avviene pertanto in modo che egli porta la mano sul punto toccato e fa coincidere col primo il toccamento operato ora dal suo proprio movimento. Egli integra per così dire in modo autonomo la via, il movimento, che un determinato oggetto ha dovuto percorrere per giungere allo stesso punto, e ingenerarvi una sensazione. Perciò il proprio comportamento si traspone nel comportamento della cosa esterna, ovvero "assume il ruolo dell'altro," esattamente come il bambino che ripete il suono udito. G.H. Mead (*Mind, Self and Society*, sesta ed., 1947) ha posto in risalto nella sua filosofia del linguaggio il significato fondamentale di questo "to take the role of the other"; esso è riscontrabile già nelle esperienze tattili. Questo "scambio dei ruoli" ricorre in tutte le esperienze comunicative.

Nell'esperienza tattile isolata o nella semplice "vita del suono" il principio delle due vie ci si presenta nella forma della conferma reciproca,

grazie alla quale i movimenti vengono riflessi come sensazioni e le sensazioni a loro volta inducono dei movimenti. Ma quando, nel caso normale piú semplice, tastiamo una cosa che contemporaneamente vediamo, o la rigiriamo nella mano, si sviluppano complicati processi di maneggio. In quanto vissuta esperienza motoria, il rigirare è gestalticamente analogo alla rotazione, percepita con l'occhio, della cosa; le dita che alternativamente risultano nascoste fan tutt'uno per tutto questo tempo con il "retro" dell'oggetto. Le punte delle dita che si muovono sull'oggetto esperiscono percezioni qualitativamente del tutto diverse da quelle che possono emergère nell'autotoccamento, esperiscono appunto l'intera profusione delle qualità tattili delle cose, la loro ruvidezza, la lanuginosità, freddezza, elasticità, che l'occhio a sua volta percepisce nello stesso punto in dati incomparabilmente diversi. Un punto visto A è possibile coprirlo con le dita mediante un piccolo movimento, e allora nel medesimo punto vediamo noi stessi avendo però una sensazione tattile della cosa. Se questa mi cade di mano, l'occhio che la segue la vede arrivare al suolo, e si può discutere se il mio piegarmi per raccoglierla imiti il "ruolo" della cosa che cade, o ripeta il movimento dell'occhio verso il basso. Ogni movimento delle dita produce delle serie di qualità tattili continuamente nuove della cosa, che corrispondono alle serie di "adombramenti" visibili e trascorrenti l'uno nell'altro, i quali, a loro volta, costituiscono degli stimoli a movimenti di risposta in cui i due sensi vengono ad avere sempre nuovi punti d'intersezione, dove lo stimolo a proseguire tale comportamento parte alternativamente dalla cosa o dal movimento che prosegue, eccetera. L'antitesi, assai drastica nella percezione ottica, tra le cose che nel mondo esterno appaiono mobili e quelle che appaiono immobili, si raddoppia parimenti nell'esperienza tattile. Oggetti sfuggenti si sottraggono all'esperienza tattile facendola "andare a vuoto," cosí che a ricuperarli riesce solo un prolungamento reale o immaginato del nostro afferrare, misurando in se stesso lo spazio percorso dal moto proprio della cosa. Nel tastamento di masse immobili, invece, il processo di comunicazione non può essere ribaltato, è tagliato fuori; si configura pertanto un'esperienza difettuale come allorché la vita del suono è tagliata fuori e il suono emerso non viene restituito. Non si ha allora che l'alternarsi della resistenza irremovibile, che non cede ad alcuna pressione, per forte che sia, e delle fluide qualità tattili che la mano rileva scivolando agevolmente sulla superficie.

Sul percorso che abbiamo descritto si viene accumulando un tesoro di mute esperienze attraverso modificazioni praticabili e impraticabili, il dosaggio dell'impiego di energia, le coordinazioni dei movimenti "produttivi" nel caso delle cose piú diverse, mentre, d'altra parte, le cose visibili

già al primo sguardo esibiscono le "qualità di maneggio" che presenterebbero se dessimo loro di piglio: il loro peso specifico, la loro pesantezza, durezza, mollezza, struttura materiale, umidità, secchezza, eccetera.

Nella percezione di masse alquanto grandi o discoste, il movimento tattile è in certo modo surrogato dal movimento complessivo del corpo o da quello del capo. Le nostre impressioni ottiche mutano nel corso di tali movimenti non tattili in modo straordinariamente drastico: il voltare il capo o il chiudere gli occhi toglie alla vista l'oggetto appena veduto. Anche questi processi sono, per loro struttura, comunicativi, giacché, proprio come nell'esempio dell'oggetto rigirato nella mano, si tratta di distinguere il mutamento dell'entità di percezione che *risponde* ai nostri propri movimenti o *segue* ad essi, da quello *al quale* rispondono i nostri propri movimenti o che li *cagiona* come conseguenza. Nella prima serie rientrano per esempio l'ingrandirsi e chiarirsi delle cose via via che ad esse ci avviciniamo, allorché cose lontane, piccole, indistinte e immote si fanno a poco a poco piú grandi e piú ricche nella sequenza in cui compaiono; o vi rientrano le intersezioni e gli occultamenti reciproci e il continuo offrirsi di nuovi aspetti che si rendono in esse visibili parallelamente ai nostri movimenti. Queste vedute, che sono tra loro connesse nello stesso identico modo in cui le cose si sospingono l'una davanti all'altra (dove ciascuna rivela "visibilità" sempre nuove) e in parte si nascondono e nuovamente si disoccultano, occorre vederle e "avvezzarsene," e poi però *coglierle panoramicamente*. Di solito non impegniamo la nostra attenzione in tutto questo. È da notare il grado affatto diverso in cui le cose visibili variano in dipendenza dal nostro moto e nel contempo la *loro propria* sistematica che in questo mutamento si rende visibile. Helmholtz adduce il seguente esempio: quando ci muoviamo intorno a un tavolo, il mutare delle successive vedute, o "adombramenti" è ad evidenza in rapporto con l'attuarsi del nostro movimento intorno ad esso; però l'immagine che ogni volta corrisponde a *una* delle momentanee posizioni che veniamo via via assumendo è, nel suo esser-cosí, indipendente da noi e "data"; ne segue che anche la *legge* del connettersi di tutte queste vedute *in sé* (cioè il modo *come* esse, in corrispondenza col nostro moto, si fondono insieme) appare indipendente da noi, sebbene si manifesti soltanto grazie al nostro movimento. Duret, che ha indagato in maniera eccellente su questi importanti processi (*Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception*, 1929, p. 134), fa il seguente esempio: quando mi avvicino a una persona che si trovi a mezza strada tra me e un edificio e le giro attorno, nel corso del mio moto l'immagine di quella persona si modificherà in modo che di lei emergeranno profili, vedute e intersezioni sempre nuovi, mentre altri spariranno. I rapporti tra le vedute percepite mutano secondo una legge costante,

peculiare e in questo caso "manifesta." Tale mutamento è otticamente affatto diverso dai subitanei occultamenti e modificazioni contemporaneamente visibili nell'immagine della casa che si trova alle spalle di quella persona, le cui parti nel corso dei miei movimenti vengono bruscamente coperte dalla persona interposta tra me e l'edificio, e di nuovo offerte alla vista.

Da queste molteplici modificazioni interne al mondo ottico si differenziano quelle che risalgono a movimenti delle cose stesse e che pertanto cagionano, come conseguenza, i nostri. Cosí avviene quando, al di fuori di quel nesso regolare di vedute che trascorrono di continuo l'una nell'altra, seguendo il mio movimento, si produce drasticamente una modificazione, quale ad esempio il moto autonomo di un uccello che mi volto a guardare in un paesaggio che sto percorrendo. O quando un oggetto lontano che voglio raggiungere va rimpicciolendosi, essendo mosso a una velocità superiore, e io debbo mettermi a correre.

È chiaro che in questi casi abbiamo a che fare con esperienze di comunicazione: con *movimenti di risposta* che sviluppiamo rispetto alle modificazioni ottiche, e con *modificazioni nelle risposte* delle cose visibili a nostri movimenti, che qui fanno le veci dei movimenti tattili.

L'ultima tesi che avanziamo in questo capitolo è che la struttura del nostro campo visivo è in tutto e per tutto *simbolica*, perché e in quanto si fonda su tali processi comunicativi. Questo parallelogrammo di color bruno "significa" un libro, essendo inseribile, in una comunicazione piuttosto ampia, in una serie di abitudini, quelle dello sfogliare e del leggere. Quel lontano rettangolo annunzia una casa perché, avvicinandomi, esperisco tutte le serie di comportamenti e di conseguenti impressioni che appunto costituiscono una casa: ci si può entrare e via dicendo.

Per quanto si è detto, la struttura affatto simbolica del mondo percettivo umano ha ampiamente le sue premesse già nella fisiologia della visione, e non avviene mediante l'"astrarre" o consimili ingredienti. Esiste nel sistema ottico un certo "automatismo", che Brunswik (*Wahrnehmung und Gegenstandswelt* [Percezione e mondo oggettuale], 1934, pp. 115, 125) paragona all'istinto perché anche la percezione segue precipue leggi rigide e stereotipe, cosí come l'istinto prende in modo superficiale dei segni per la cosa stessa, e perché anch'essa, nel caso ad esempio delle illusioni ottiche, si rivela "incorreggibile." Ma non si debbono trascurare quei valori simbolici che in forza dei nostri movimenti comunicativi si sedimentano nella persistenza fenomenologica delle cose, e io ritengo che la teoria gestaltica con l'aiuto delle sue "ingegnose figurine" (l'espressione è di Pötzl) abbia isolato il settore ottico attribuendogli un eccesso di presunte prestazioni.

Noi ci orientiamo dunque nel mondo sensibile su certi simboli ottici o acustici, tattili, eccetera, su caratteri minimi. Ciò obbedisce a una opportunità biologica univoca: si evita cosí il coinvolgimento nella possibile profusione delle cose; inoltre, una stimolabilità il piú possibile pronta e onnilaterale dell'organismo non è il fine della percezione, altrimenti questa non potrebbe essere puramente simbolica. La nostra percezione-guida, quella ottica, è invece un mezzo di acquisizione di "simboli" per esiti attesi, resistenze, reazioni delle cose e "possibilità di conseguimento" nel contesto del nostro intervento pratico, in modo che con l'aiuto di questi simboli possiamo avviare i nostri movimenti opportunamente dosandoli già prima del successo o dell'insuccesso. Incontriamo qui di nuovo la categoria piuttosto essenziale dell'*esonero*, di rilievo grandissimo in antropologia. È facile comprendere che il profluvio di stimoli che si riversa sull'uomo, il quale, non si dimentichi, è un essere aperto al mondo, rende necessari particolari processi esoneranti. È molto sorprendente quanto poco si sia badato a questo aspetto biologicamente rilevantissimo di ogni struttura simbolica, chiaramente a causa di pregiudizi intellettualistici che hanno indotto a riguardare la struttura simbolica solo dal versante dell'"intenzionalità" o del "significato". Soltanto in Dewey (*Quest for Certainty*, 1929, p. 158) mi è capitato di trovare un presentimento, peraltro rimasto senza sviluppi, di questo fatto: "La capacità di formulare ipotesi è il mezzo con il quale l'uomo si affranca dall'essere sommerso [!] dalle cose che lo circondano e che agiscono fisicamente e sensibilmente su di lui."

Il mondo dei nostri sensi è dunque simbolico, e questo significa che allusioni, abbreviazioni, parti anteriori e intersezioni, ombre, riflessi, qualità cromatiche o formali vistose *bastano* a dar conto delle masse reali degli oggetti. L'opportunità biologica di questo fatto, come si è detto, risiede da un lato nell'"esonero" e nell'accelerazione delle reazioni in tal modo possibili, dall'altro, e soprattutto, nell'essere la *visione panoramica* (*Übersicht*) possibile soltanto in aree simboliche; la non necessità dell'affidarsi alla possibile abbondanza e profusione delle cose che incidono sui nostri sensi, quest'esonero consente di cogliere panoramicamente intere *aree di allusioni*. Soltanto allora è possibile abbracciare con uno sguardo complessivo superfici alquanto estese, e la percezione, che cosí può ignorare le singole masse, si rende disponibile per prestazioni superiori, appunto panoramiche. Il termine *Übersicht* (visione panoramica) ha un profondo duplice senso: si ha *Übersicht* solo attraverso l'*Übersehen** di

*Il primo significato di *übersehen* è "cogliere con un solo sguardo," "abbracciare con un colpo d'occhio"; il secondo è "non guardare," "non badare," "far scivolare l'occhio," "ignorare." [*N.d.T.*].

parecchie possibili percezioni. La percezione delle singole cose e dei particolari ha un rilievo biologico assolutamente secondario; in primo luogo la percezione coglie *situazioni*, aree complessive di allusioni ambientali, e soltanto il linguaggio è in definitiva l'organo evocatore di situazioni nei loro particolari. Nel discorso sviluppato, il linguaggio fa propria la fattispecie di aree simboliche: le "proposizioni" sono aree in cui si connettono simboli acustici: chi ascolta coglie nella frase dei "campioni acustici" e solo grazie a quest'esonero può ricostruire il nesso in cui nella frase tali campioni acustici si trovano fra loro.

Una volta appreso e posseduto a fondo il linguaggio, le parole di cui consta, a considerarle sotto la specie di figure sonore, non sono che "campioni" acustici che ci basteranno per riconoscerle, poiché nessuno articola la parola in modo pieno o se lo aspetta. Solo *alcuni* degli elementi della parola reggono il peso del significato; essi sono, diciamo cosí, la "facciata" della parola nel suo complesso. In questo senso K. Bühler (*Sprachtheorie* [Teoria del linguaggio], 1934, pp. 34 sgg.) parla della "rilevanza diacritica," in forza della quale nel suono di ogni parola è rilevante un certo numero di caratteri sonori per la distinzione e comprensione delle parole, e Bühler chiama questi simboli "fonemi" definendoli "i contrassegni naturali ai quali si riconoscono e si tengono distinti, nel flusso sonoro del discorso, i particolari semanticamente decisivi di questo flusso sonoro" (*Die Axiomatik der Sprachtwissenschaften* [L'assiomatica delle scienze del linguaggio], in "Kantstudien," 38, 1933). L'oggetto sensibile parola, allo stesso modo dell'oggetto visivo, non ci giunge in tutto il complesso delle sue qualità concrete, bastando invece determinati accenti ben rilevati per distinguere le parole e perciò i significati. Una minima differenza di suono può indicare grandi differenze di significato, mentre altri suoni comportano differenze assai significative nel grado della pregnanza. In inglese, per esempio, ci sono molte coppie di parole in cui l'unica differenza è nel carattere dolce o aspro delle consonanti finali, onde *p* e *b*, *t* e *d*, *k* e *g* vanno distinte con molta precisione. A ciò corrisponde, nell'*apparato fonetico-motorio*, l'impossibilità di spiccare articolandoli *tutti* gli elementi della parola; noi sopprimiamo, trascuriamo o "leghiamo" certi elementi, per limitarci ad articolare pulitamente gli elementi semanticamente rilevanti. Tale processo parallelo, che potremmo chiamare "simbolica motoria," è già insito, come vedremo, nella natura dei processi motori ben riusciti. Per ritornare alla percezione ottica, appunto l'indagine della struttura delle cose percepite ci ha permesso di scoprire che queste sono chiaramente cariche di allusioni e di sedimenti motori. Già nella percezione contengono allusioni ai loro valori di maneggio, e perciò al loro peso, alla loro statica, consistenza e qualità della

loro superficie; e suggeriscono anche i modi per impostare adeguatamente e fruttuosamente il loro maneggio, e cosí vengono accordandosi o non accordandosi con le attese della nostra immaginazione comunicativa circa le modificazioni che determinate variazioni del nostro comportamento produrrebbero.

Si è presi da meraviglia quando si esamina la serie delle condizioni a cui tutto questo obbedisce. Finché l'occhio non può dominare panoramicamente le immagini dei propri movimenti, non è ovviamente possibile una distinzione tra il mutamento autonomamente apportato nelle immagini e il mondo esterno che obbedisce a leggi proprie; sino a quel punto il movimento non è esso stesso certo del proprio fine e a maggior ragione non è variabile in termini precisi. Ancor piú difficile forse è discriminare tra le trasformazioni in vario modo sovrapponentisi delle immagini del mondo esterno che accompagnano i nostri movimenti, e imparare a coglierle panoramicamente o capire quali visibili modificazioni esterne – per esempio nel rapporto sfondo-primo piano – sono coordinabili con i movimenti autonomi delle cose. A questo punto la percezione tattile deve essere venuta a capo delle sue esperienze di autotoccamento e di toccamento dall'esterno ed essersi combinata con tali processi: precisamente in questo modo si dà un "dominio panoramico" dell'aspetto soggettivo delle sensazioni tattili nel tastare oggettivo. In mancanza di tutto questo non è possibile un controllo sicuro dell'azione in base al successo atteso (azione volontaria). In questo contesto si danno ininterrottamente inibizioni, atti di assunzione, di applicazione e di variazione dei successi ottenuti, della immaginazione motoria che lentamente si arricchisce, eccetera.

Volgiamo ora la nostra attenzione all'aspetto fondamentale degli esiti che inavvertitamente si instaurano e si rendono improvvisamente visibili; al carattere simbolico delle cose costituitosi e condensatosi grazie alla nostra autonoma azione. Occorre valutare questo fatto alla luce della categoria dell'esonero: il compito che il profluvio di stimoli comporta è risolto in modo che l'uomo, nei processi sensomotori del "maneggiare" le cose, al tempo stesso le esperisca e le prenda in mano e anche le metta da parte e le "esaurisca". Esaurite, "sbrigate" sono le cose quando il semplice sguardo è sufficiente a indicarci che cosa esse sono e che cosa sarebbe da farsi se ci impegnassimo in esse: appunto questo in definitiva fa l'occhio, da solo. Cosí quel "campo delle sorprese" che è il mondo viene *ridotto* a una serie di centri "panoramicamente dominati," e le cose, ciascuna delle quali contiene una quantità estremamente condensata, e desumibile a un fuggevole esame dello sguardo, di allusioni a una possibile esperienza con esse, a loro possibili "risposte," le cose, dicevo, vengono ridotte allo stato di "disponibilità accantonata." Tutto questo ha senso soltanto in un essere *non sintonizzato e*

non adattato a processi ambientali tipici, e tale processo va posto nel debito rilievo poiché trova il suo grandioso proseguimento nel linguaggio. Costituisce la conclusione, il termine di tutte le prestazioni del *diretto* orientamento sensomotorio nel mondo, e della relativa esperienza.

Come il cogliere panoramicamente i fenomeni senza in essi impegnarsi renda possibile l'ulteriore vagare dello sguardo su intere aree, si può vedere dal seguente esempio. Le ombre, le luci vivide e i riflessi cromatici sugli oggetti di regola non vengono osservati, altrimenti la pittura degli impressionisti, che li avevano posti in risalto, non avrebbe provocato lo stupore che provocò. In generale, lo sguardo che si "impiglia" in essi è indotto, piuttosto, a passar oltre, a cogliere le configurazioni spaziali e quindi le dimensioni, le profondità e le distanze relative. Le ombre finemente sfumate sulla superficie delle cose non ne occultano, persino in caso di illuminazione con luce colorata, o quando esse stesse siano colorate, il colore proprio, piuttosto contribuiscono a rimandare ai rilievi, alle forme e alle distanze. Tutto questo, però, solo se sussiste sin dal principio un interesse biologico appunto per la costanza delle cose e non soltanto, come in molti animali, per la loro mobilità.

La struttura ora descritta della nostra vita percettiva e motoria è – possiamo dirlo già ora, prima di cominciare a considerare le prestazioni superiori dell'intelligenza – una struttura precipuamente umana. Nessun animale ha la plasticità motoria dell'uomo, la finezza sensoria dei nostri movimenti, nessuno la cooperazione della mano e dell'occhio, nessuno l'illimitata apertura al mondo propria dei sensi umani. C'è nell'animale un'ottusa indifferenza rispetto a tutte le possibili percezioni che non abbiano un rilievo vitale o un interesse istintuale: l'animale ha un "ambiente", non un mondo (si veda la Parte prima).

Per l'animale viene quindi meno la necessità di queste prestazioni. *Né sul piano della percezione né su quello dell'azione esso opera quel che l'uomo opera: costruire cioè e sviluppare i suoi movimenti nell'incontro e nello scontro con le cose, coinvolgere queste nelle sue attività e proseguire sino ad avere con esse una dimestichezza approfondita e "esaustiva."* E tutto questo nell'uomo accade indipendentemente e non al servizio del soddisfacimento di bisogni direttamente fisici, bensí in processi circolari esonerati, comunicativi e vissuti in se stessi: appunto la *struttura* del comportamento, nella quale per primissima cosa si dà un'esperienza *oggettiva*, è assolutamente meta-animale; tanto poco è un comportamento "pensante," tanto essenzialmente è "intelligente." Abbiamo qui rappresentato l'"intrinseca intelligenza," cosí difficile da cogliere, già delle prestazioni percettive e motorie dell'uomo.

Noi esperiamo le realtà soltanto affrontandole praticamente e grazie al fatto che le facciamo passare attraverso la molteplicità dei nostri sensi (ad esempio quelle che vediamo le tocchiamo, le sentiamo), o infine in quanto "rivolgiamo loro la parola," istituendo cosí un terzo tipo di attività precipuamente umana nei loro confronti. Quando le investiamo con una simile forma da noi stessi creata (la parola) o con un altro modo di padroneggiarle, trasferendole da una sfera a un'altra, maneggiandole, denominandole, "tenendole d'occhio," "comprendendole," insomma: quando sviluppiamo la loro polisignificanza e prendiamo a conoscerle, allora la capacità umana si coglie autonomamente nelle sue possibilità peculiari nell'apprensione della cosa, e si schiude dal suo sfondo oscuro a impressioni e a impulsi vividi e sempre nuovi, in tutta la dovizia della sfera vitale: dei fantasmi e dei progetti motori, delle sensazioni, delle anticipazioni emotive e delle "pretensioni" sulle cose. Le cose, appunto, non le "abbiamo" in se stesse, ma solo – avendole assimilate ed essendocene appropriati – fuse nella molteplicità delle attività nostre, in forza della quale tocchiamo ciò che vediamo, esprimiamo quanto è oggetto d'attesa, "afferriamo" il rammentato e maneggiamo quel che è mobile (vedi il mio saggio *Vom Wesen der Erfahrung* [Dell'essenza dell'esperienza], "Blätter für deutsche Philosophie," X, 3). *Precisamente cosí esse divengono per noi quel che sono in se stesse, la loro oggettività di cose e il loro "essere accantonate,"* stato nel quale alludono ai possibili esiti del loro maneggio e alle potenziali qualità che in loro si annidano. Per questo gli stessi animali superiori *non hanno provatamente alcuna cosa "oggettiva" intorno a sé, mancando loro l'intera struttura della vita sensoria e motoria umana.*

Sia pur brevemente, occorre dedicare a questa oggettività una considerazione piú approfondita. A ben vedere, l'uomo, al termine dello sviluppo che stiamo esaminando, si trova in un mondo che gli è noto, epperò "accantonato." Le cose sono note, sono state esperite, sono ora, già sul piano ottico, visibili nelle loro qualità di maneggio e nelle loro prescrizioni motorie, cui esse alludono e delle quali le ha caricate il nostro manipolarle. Sono però poste "a disposizione," cioè, quando la nostra azione se ne ritrae, esse restano "potenzialmente" utilizzabili, e già il solo nostro occhio, scivolando su di esse, le padroneggia. Le cose del mondo possiedono perciò illimitatamente il decisivo carattere umano della *neutralità acquisita*: e questo non è l'indifferenza per tutto ciò che non è d'interesse istintuale che si stende sulla maggior parte dei contenuti che costituiscono l'ambiente proprio degli animali superiori. Le cose che ci circondano sono invece assolutamente note e "percorse in lungo e in largo," ma in massima parte sono accantonate in permanenza, disponibili per essere maneggiate in qualsiasi momento. È questo il modo in cui

l'uomo fa fronte al diluvio di impressioni, il modo in cui se ne esonera: *con la sua azione egli ha dato scacco matto al loro insistente proporsi, e quest'ultimo si è trasformato in una disponibilità possibile in ogni momento*, la quale si trova semplicemente sotto il vigile controllo del senso che funziona con il minimo di fatica, la vista, a cui esse mostrano i loro *virtuali* valori di maneggio e le loro possibilità di impiego. Qui il percorso è dalla realtà alla possibilità. Analogamente, sotto l'aspetto soggettivo, per quanto riguarda le prestazioni motorie: una sicura *capacità* di maneggio e di padroneggiamento, di movimenti certi del loro esito si è sedimentata in noi, è in ogni momento potenzialmente disponibile, configurando un possibile dominio come conseguenza del lavoro operato. In mezzo a un mondo noto è possibile mettere temporaneamente a completo riposo l'organismo. L'uomo può riposare, l'animale invece è coinvolto in una perenne attualità, oppure dorme. Anche quando l'uomo se ne sta tranquillo – in una delle sue tipiche posizioni di riposo, mantenendo comunque la stazione eretta – al suo sguardo si offre tuttavia un mondo dove è completamente di casa, entro il quale può agire in ogni momento e in ogni punto, e con azioni che egli stesso ha congegnato e che perciò gli sono possibili e possono attendere tranquillamente, e nella certezza del loro esito. È questo il carattere di *intimità* del mondo, carattere nel quale vanno pertanto distinti i tre aspetti della familiarità, dello stato di neutralizzazione delle cose e dell'"esonero" dell'uomo. *Tutto questo* designerò d'ora in poi con l'espressione "disponibilità" delle cose, e vedremo subito come il *linguaggio* operi ulteriormente in questa precisa direzione; la percepibile *oggettività* delle cose si costituisce entro questo stesso processo.

L'esonero che si è determinato appare anzi nel semplice fatto che la prestazione di un *unico* senso sarà sufficiente per sostituire ampie esperienze visive, tattili e motorie; se pertanto certe esperienze richiedono fatica e l'impegno di tutta la persona, in futuro basterà la semplice "considerazione" ottica per renderle disponibili, impegnarle o non impegnarle. Il vedere traduce in simboli tutto un contesto d'esperienza, ne viene a capo, ne risparmia cioè la ripetizione, e lo rende disponibile: è necessario por fine alla scoperta delle qualità delle cose per passare al loro uso. Prego il lettore di tener ben fermo quanto segue: ogni prestazione simbolica, il linguaggio soprattutto, possiede questa qualità di esonero, cioè dunque di disbrigo di pregresse prestazioni alquanto faticose per il tramite di prestazioni meramente "accennanti," e di "messa a disposizione" (sit venia verbo) delle prime per contesti piú indiretti e piú liberi. Il dare un'occhiata a una cosa ci esenta dal toccarla, la parola addirittura dal gettarvi uno sguardo – ma anche, ogni volta, lo surroga, ne fa le veci, ovvero lo "rappresenta."

Questa oggettività del perspicuo mondo delle cose è dunque, come abbiamo visto, il risultato di fattori innumerevoli, fra i quali, oltre alle leggi sistemicamente peculiari del settore ottico, un'importanza particolare hanno gli attivi processi di maneggio insieme con le prestazioni esonerate che vi si costruiscono. Si sviluppa qui l'"autoestraneazione" dei nostri movimenti e delle nostre sensazioni, in modo rigorosamente parallelo a quella enucleazione delle cose "accantonate" e cariche di simboli, cosí che noi, nell'autoavvertimento estraniato, abbiamo infine un perspicuo schema corporeo, che è nostro persino nella mutevole nostra relazione con i punti perspicui delle cose. Dice perciò assai giustamente Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit., 1928, pp. 57 sg.): "Un cane può vivere per anni in un giardino ed essere già stato molte volte in ogni suo punto; mai si farà un'immagine complessiva del giardino e della disposizione degli alberi, dei cespugli, eccetera, che sia indipendente dalla posizione del suo corpo, per quanto grande o piccolo il giardino sia. Il cane ha solo spazi ambientali che mutano al mutare dei suoi movimenti, e questi spazi non può coordinarli allo spazio complessivo del giardino indipendentemente da dove il suo corpo si trovi. Il motivo è che il cane non è in grado di oggettivare il suo proprio corpo e i movimenti di questo, sí da poter inserire la posizione del proprio corpo, come momento mutevole, nella sua intuizione dello spazio, e imparare a tener conto, istintivamente per cosí dire, della casualità della sua posizione."

Non possiamo tuttavia concordare con la concezione che Scheler esprime subito dopo, essere cioè l'oggettività in ultima istanza un prodotto dello spirito. "Questo centro," egli dice, "a partire dal quale l'uomo compie gli atti con i quali 'oggettivizza' il mondo, il suo corpo e la sua psiche, non può però essere in quanto tale una parte di questo mondo appunto" (p. 67). Secondo il nostro modo di intendere, non è possibile separare la coscienza, nella quale le cose e noi stessi appariamo come oggetti, dall'intero sostrato che rientra in questo rispecchiamento, non dunque dalla particolarissima struttura sensomotoria dell'uomo, non dal "principio delle due vie" e dal reciproco controllo e reciproco esonero dei sensi, non dall'esonero pulsionale nel maneggio comunicativo e non, infine, dalla peculiare posizione morfologica dell'uomo, dalla sua stazione eretta e via dicendo. Questa coscienza non può essere contrapposta in termini di spirito, facendola campeggiare nella riflessione, a un mondo meramente pensato. Se si vuole un concetto cui possa servire da correlato il concetto di oggetto, assai fruttuoso è certamente il concetto di *volontà*. Innanzitutto perché nel caso della volontà la differenza tra volontà reale e volontà pensata non può dissolversi altrettanto che nel caso della coscienza, la quale, senza intrinseca contraddizione, può essere concepita imme-

diatamente come coscienza pensata, cioè come autocoscienza, al modo di Cartesio. Tra una volontà reale e una volontà pensata sussiste invece l'enorme differenza della realtà di fatto, della risoluzione. La proposizione: cogito me volentem ergo volo sarebbe del tutto assurda. L'oggettività reale delle cose reali è un correlato dell'agire o del volere reali, mentre l'oggettività perspicua delle medesime cose nella coscienza è un correlato dell'agire o del volere possibili e niente affatto del mero pensare o dell'intuire come tali. La *soggettività* di utopie, sogni e desideri è a sua volta un correlato dell'agire o del volere non possibili.

Avevamo visto in precedenza (nel capitolo quattordicesimo) che la pulsione chiamata volontà trae il suo appagamento dalla reazione di cose reali alle intenzioni dell'agire *come tale*, cosí che un successo oggettivo e una sequenza di atti dell'azione si confermano a vicenda, a prescindere dal fatto se ciò sia o non sia nell'interesse di una pulsione vitale. La volontà è la pulsione relativa in termini generali alla possibilità di sviluppare esiti oggettivi nel mutevole mondo oggettivo, in una dimensione propria, una pulsione che può appagarsi appunto in questo, senza che questi successi debbano essere necessariamente dei successi *appetiti*. Con la stessa originarietà essa procede alla dislocazione e alla riconversione dei propri movimenti e dei propri impulsi motori, nella misura nella quale questi vengono riflessi da quei successi o insuccessi oggettivi.

Possiamo pertanto integrare ulteriormente ed essenzialmente il nostro concetto di oggettività delle cose (e al caso dei nostri comportamenti in rapporto ad esse) come segue: tutte le datità oggettive non "ci sono" soltanto perspicuamente e nel fenomeno, non soltanto intimamente in quanto accantonate; esse sono parimenti *motivi potenziali* di un successo che può essere ottenuto *su di esse come tali*. Di piú: come tali e proprio per questo sono anche, al tempo stesso, motivi potenziali di altri bisogni ancora latenti, poiché, secondo quanto dianzi chiarito, la volontà può entrare al servizio anche di altre pulsioni, e ciò fa di regola. Sotto quest'ultimo riguardo, le cose oggettive hanno con evidenza un valore per l'esistenza, cioè la perspicua proprietà di possedere un potenziale valore di appagamento per un bisogno non ancora attuale. Chi ad esempio reagisce di fronte a un oggetto pensando: me lo prendo, forse un giorno mi verrà buono, quegli reagisce al virtuale valore della cosa per l'esistenza. È assai significativo che una cosa oggettiva ci sia sempre data "in questa posizione intermedia"; come alcunché che può essere modificato nella *sua propria* dimensione, e che dunque è motivo di un agire sviluppabile e di un successo ottenibile su di esso in quanto tale, come quando ad esempio si ripara una cosa; e come alcunché che può avere un valore di soddisfacimento di un diverso bisogno, in quanto venga "consumato" in qualsivoglia rapporto, sia o non sia questo bisogno attuale. Pertanto tutte le cose oggettive hanno anche un valore attuale o potenziale per l'esistenza, e con il risvegliarsi di un bisogno corrispondente esse escono immediatamente dall'indifferenza in cui erano confinate. Sotto un riguardo psicologico piú profondo, all'oggettività corrisponde una "tension stabilisée." Przyluski (*L'Evolution humaine*, 1942) usa, è vero, quest'espressione in un contesto diverso, ma la definisce una *categoria* della struttura pulsionale umana. Questa *tension stabilisée* tra tendenze che si escludono a vicenda e che talvolta sono ambivalenti in modo latente è di grande importanza; essa dà conto, ad esempio, della nostra "intima serena pacatezza" di fronte alla proprietà altrui. In questo caso, rispetto al mondo oggettivo delle cose, intendiamo l'equilibrio dell'intrinseca tensione tra un comportamento che dà di piglio alle cose oggettivamente, rispettando le peculiari loro qualità, onde, per esempio, nessuno sbatte con forza il bicchiere sulla tavola, e un comportamento invece che ad esse dà di piglio per altri interessi, cosí come appunto si beve dal bicchiere. Continuamente, nella vita quotidiana, il nostro comportamento effettivo trascorre dall'una all'altra di queste due vie, tra le quali si colloca anche l'altra *tension stabilisée*, quella tra l'indifferenza (l'essere le cose accantonate) e la loro attualità (azione) in generale. È questo sistema di tensioni stabilizzate a inerire perspicuamente all'oggettività delle cose, allo stesso preciso modo che, per aggiungere un'ultima determinazione, vi inerisce il loro esistere non soltanto per me. Onde esse non sono solo cose viste, come dicevano gli idealisti, bensí cose *oggettivamente visibili*, e come tali date nel fenomeno, già per il fatto che il loro essere viste (*Gesehensein*) *non* risiede nel loro diretto essere sapute (*Bewußtsein*), nel quale semplicemente "ci sono."

Per riassumere, una qualunque cosa vista non c'è soltanto nella sua forma, nella sua costanza e nella sua individualità, non è intima solo nella sua "disponibilità accantonata"; oltre a questo possiede una specie di passività feconda, una reattività, diversissima secondo i casi, agli interventi che "si" possono attuare su di essa, e infine un potenziale valore per "possibili bisogni in generale," dunque per "ognuno"; e tutto questo in una concrezione che costituisce lo specifico contenuto simbolico delle allusioni proprie della sua visibilità. Il *carattere intellettuale della percezione*, in forza del quale noi vediamo, non invece pensiamo, che questa è una tazza e questo è un libro, non consiste dunque semplicemente nell'"adeguatezza al linguaggio" propria dell'intuizione, sulla quale torneremo in seguito. Esso si situa già a una maggior profondità, e significa la possibilità di sviluppare dal percepito i contenuti intrinseci descritti in questo capitolo.

17. *Immaginazione motoria e immaginazione sensoria*

Quanto abbiamo sin qui indagato comporta anche, negativamente, la confutazione di tutti quegli errori di matrice kantiana, per i quali l'articolarsi e il configurarsi della nostra percezione sarebbero opere dell'"intelletto." Nella gnoseologia di Kant c'è molto di legato all'epoca sua, in particolare una mancanza di piú profonde conoscenze in fatto di fisiologia dei sensi, di psicologia animale e di teoria del linguaggio, anzi un'assenza completa di queste scienze. Di qui, e ciò avrebbe avuto ampie conseguenze, le eccessive prestazioni indebitamente richieste all'intelletto, tutta l'erronea intellettualizzazione della vita sensibile e infine, carenza estrema, il nessun credito accordato all'azione nell'intera teoria della conoscenza.

Scopo costante della nostra esposizione è l'individuare gli apporti dell'azione alla costruzione del mondo percettivo e il dimostrare l'attiva autodeterminazione e autoappropriazione del proprio potere sempre congiunte, nel maneggio delle cose, con l'orientarsi nel mondo. È il momento di trattare separatamente una scoperta di estrema importanza fatta da Palagyi, la scoperta dell'immaginazione motoria.

Soltanto dopo la corretta distinzione di sensazione e movimento, si resero evidenti, nella loro originaria differenza, anche due tipi di immaginazione. Tali risultati ottenuti nell'ambito della vita dell'immaginazione sono per noi importanti perché ci consentono di comprendere piú profondamente la struttura delle azioni comunicative. Poiché l'immaginazione del vedente è, con assoluta prevalenza, di specie ottica, solleva qualche difficoltà, per cominciare, la presentificazione di fantasmi di specie meramente motoria. Li accosteremo in primo luogo muovendo da fenomeni carenziali.

Già nel 1898 Janet (*Névroses et idées fixes*) aveva descritto il caso di una donna: " 'Io osservo con attenzione,' diceva la paziente, 'il mio braccio destro che si muove per tutto il tempo e smette soltanto quando mi metto a guardarlo.' Ma ciò era in realtà falso, il suo braccio destro non si muoveva, lei però si immaginava che si muovesse – elle se figurait qu'il rémuait."

Le azioni di un paziente descritto da Goldstein ("Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie," 54, 1923) si suddividevano vistosamente in due classi: in movimenti volontari disturbati e in movimenti abituali relativamente non disturbati. Riusciva a lavarsi e a radersi, ad aprire il rubinetto dell'acqua, ad aprire e chiudere le porte, a suonare il campanello, eccetera. Tutte queste azioni riuscivano soltanto sull'oggetto reale nell'attuazione pratica. Egli poteva bussare alla porta, quando vi si trovava

direttamente davanti, ma se lo si ritraeva di un passo all'indietro, il braccio già levato rimaneva bloccato in aria e il movimento, già avviato, si scomponeva, e al paziente era impossibile accennare il movimento del bussare, configurarne liberamente il progetto. Analogamente egli poteva piantare un chiodo col martello, ma era incapace di accennare l'operazione senza realmente compierla. Se si tentava di indurlo a imitare un movimento volontario che gli veniva mostrato, il movimento gli si scomponeva in tanti movimenti parziali smozzicati e giustapposti: poiché guardava alternativamente il medico e la propria mano, dava avvio sempre da capo a ogni atto parziale controllandolo in permanenza con gli occhi.

Naturalmente è difficile dire a che cosa si debbano far risalire questi disturbi; è invece una mera descrizione del fenomeno, e pertanto incontestabile, quando si dica: a quel paziente difettava il "gioco" immaginato e liberamente disponibile di progetti di azioni; erano perciò perturbate le prestazioni dell'immaginazione di rappresentazione e motoria. Il progettare anticipatamente la forma del movimento non riusciva. Questo fatto è di nuovo evidente in un caso piuttosto simile. Si tratta di un cerebroleso. Il paziente deve descrivere un cerchio su un piano orizzontale. Questo progetto motorio, per lui irrealizzabile, egli lo costruisce aiutandosi con l'intelletto e con il tatto, dunque, per cosí dire, a partire dall'alto e dal basso. Egli preme l'omero saldamente contro il corpo, riesce poi a fatica e con movimenti spezzati a far assumere all'avambraccio una posizione ad angolo retto rispetto a quello, e compie successivamente dei movimenti pendolari con il tronco, cosí che ora i suoi avambracci oscillano lungo un piano orizzontale. Nel piano "sentito" in questo modo egli descrive a tratti spezzati un cerchio. Qui è una combinazione di movimenti spezzati, intellettualmente realizzati e controllati a livello tattile e ottico, a tentare di surrogare la carente prestazione dell'immaginazione.

Un geometra cieco menzionato da Jaensch costruiva figure geometriche accennando il profilo della figura con movimenti della mano, anticipando dunque nell'immaginazione motoria i punti in cui si sarebbero incontrate le prosecuzioni di queste linee e in quali proporzioni si sarebbero intersecate: un processo spiegabile solo con l'immaginazione motoria. Quando, davanti a un largo fosso, calcoliamo un salto, la sua esecuzione o la rinuncia a compierlo dipendono dal risultato di un salto "immaginato." Noi possiamo dislocare nell'immaginazione tutte le nostre membra in altre posizioni, movimenti o combinazioni di movimenti, senza farlo "realmente." L'abilità negli sport sembra consistere in misura elevata in una buona efficienza dell'immaginazione motoria, che delinea in anticipo le combinazioni nuove richieste da ogni sport particolare.

Grazie ad essa possiamo viverci – non pensarci – in un particolare movimento, senza attuarlo. Per Buytendijk (*Das Spiel von Mensch und Tier* [Il gioco nell'uomo e nell'animale], Berlino, 1933) ai "movimenti virtuali" va riconosciuto un ruolo notevole: "Nei giochi collettivi dei bambini e nei giochi sportivi degli adulti i movimenti virtuali sono una componente essenziale dello svolgersi del gioco. Senza di essi non sarebbe possibile quel che chiamiamo partecipazione e immedesimazione dei giocatori. I movimenti dell'oggetto con cui si gioca sono virtualmente coeseguiti, come sa ogni giocatore di biliardo o di calcio."

Sebbene le due specie d'immaginazione sembrino presentarsi pressoché fuse insieme, è necessario distinguere i plastici fantasmi sensori da quelli motori. Nell'intimo legame delle due specie di fantasmi, quel che si manifesta è l'intreccio di movimenti e di percezioni e pertanto, in ultima analisi, la struttura comunicativa del comportamento umano. Nell'ambito dei fantasmi sensori occorre accennare allo sviluppo incomparabile della immaginazione tattile nell'uomo, cioè di quell'immaginazione che è associata a organi *mobili*. Già Aristotele l'aveva individuata. Nel *De anima*, III, 434a, egli parla di animali "imperfetti" che possiedono il solo senso del tatto: "Ma l'immaginazione in che modo sarà in loro? Ovvero, come i loro movimenti sono indeterminati, cosí queste facoltà saranno sí in essi, ma in maniera indeterminata" (tr. it. di R. Laurenti, in Aristotele, *Opere*, Bari, Laterza, vol. 4, 1973, pp.186-187). Aristotele si avvide inoltre che nell'uomo il tatto è un senso acutissimo: "Mentre per quanto riguarda tutti gli altri sensi egli è inferiore a molti animali, di gran lunga li supera nella finezza del tatto. Per questo [!] egli è anche il piú intelligente tra tutti gli esseri viventi."

Lo straordinario livello dell'immaginazione tattile si manifesta nell'uomo proprio quando si tratta di movimenti minuti in cui confluiscono impulsi virtuali minimi dell'immaginazione motoria. Quando il provetto chirurgo riesce a operare senza vedere in cavità del corpo, egli va tastando con la punta della sonda o del bisturi. Qui non c'è solo il fenomeno, già di per sé notevole, che noi, tastando con oggetti senza vita, riteniamo di provare le corrispondenti sensazioni sulla punta dello strumento; quel che è interessante è che sono prefigurate le sensazioni tattili virtuali che *seguirebbero* a virtuali movimenti minuti. Se per esempio, tenendo gli occhi chiusi, accostiamo un oggetto a punta – un coltello – alla pelle della fronte, avvertiamo assai distintamente la sensazione immaginata, che già risponde all'immaginata prosecuzione del movimento. I fantasmi tattili e motori sono altamente sviluppati nel cieco, il quale, da poche prove tattili, e attraverso "progetti motori" e la rappresentazione delle sensazioni che se ne deve attendere, ricostruisce la forma e la struttura

superficiale delle cose circostanti. Una simile anticipazione di sensazioni che si possono attendere nel corso dei propri movimenti sembra presentarsi assai presto. Preyer, nel suo classico libro *Die Seele des Kindes* (La psiche del bambino) (la cui prima edizione è del 1882), a proposito della "brama di afferrare" che si osserva nell'infante nella diciottesima e diciannovesima settimana, nota che quando i movimenti prensili falliscono il bambino prende a considerare attentamente le proprie dita. "Probabilmente il bambino si è atteso il contatto, e, come questo non ha avuto luogo, si meraviglia della mancata sensazione tattile."

Immaginazione motoria e immaginazione sensoria sono, come si è detto, fuse insieme in maniera strettissima. È esperienza di ogni giorno, dice Palagyi, che un qualsiasi movimento che compiamo nell'immaginazione può destare le sensazioni piú varie. "Se copro con il palmo della mano l'apertura circolare di un bicchiere, non percepisco la forma circolare dell'apertura per mezzo della sensazione che il bordo del bicchiere suscita, bensí queste sensazioni debbono eccitare la mia immaginazione e dar motivo a un movimento immaginato tutt'intorno al bordo del bicchiere, affinché io possa, dalle puntuali sensazioni reali, integrare la sua forma circolare in una sensazione dell'intera forma. Oppure se per esempio ci si immagina di portarsi alla bocca una fetta di limone, il che di solito accade quando qualcuno lo fa davanti ai nostri occhi, questo movimento immaginato può suscitare una cosí vivace sensazione gustativa di acido citrico, che la sensazione indotta sembra quasi eguagliare quella reale."

Bastino questi esempi. Proprio per l'impossibilità di determinarsi e regolarsi sulle cose, i nostri movimenti debbono aver acquisito direzione e pregnanza, debbono perciò essere divenuti movimenti impegnabili e guidati per essere "potuti." In pari tempo si sono caricati di aspettative sensorie e di successi, di una latitudine di varianti equipossibili del loro impiego virtuale, le quali a questo punto si dispongono attorno ad essi costituendone il "gioco." Il risultato del processo del loro esercizio è duplice: il movimento stesso condotto fluidamente, e il gioco di movimenti immaginati, virtuali, equipossibili. Ogni movimento ben riuscito, se non è a sua volta automatizzato, si svolge in un "alone" di attese, di attuazioni e di relazioni, ed è circonfuso di immagini del suo decorso e del successo che ci si attende compiendolo. Questi fantasmi del loro svolgersi e delle circostanti modificazioni nelle cose sono in certi casi la parte direttiva e per prima attivata dell'intero processo. Accostando la mano a una bilancia di alta sensibilità, già "vediamo" il tracollo del piatto che stiamo per caricare. Dopo di che il movimento può essere eseguito oppure interrotto.

Questo *anticipato comportamento reattivo* delle cose interessate dal

movimento è senza dubbio il nerbo di ogni attività finalizzata. Non è in primo luogo esatto, come affermava Hume e come da allora si ripete spesso, che la percezione possa darci soltanto la successione, il *post hoc*, e non il "perché," il *propter hoc*. La semplice percezione può in altri termini già spingersi sino all'autentica causalità, particolarmente quando delle instabilità di due serie di identità coincidono nel tempo e nello spazio (una porta si chiude con rumore e contemporaneamente una lampadina si spegne), e ancor meglio se in ciò una qualità si palesa con chiarezza: come quando si versa dell'inchiostro in acqua, che si colora di scuro.

Tuttavia la causalità non è certamente nulla di piú che la condizione della finalità: si può dimostrare, come ha fatto Nicolai Hartmann (*Der Aufbau der realen Welt* [La costruzione del mondo reale], p. 569), che in un mondo non determinato causalmente non sarebbe possibile la capacità dell'uomo di porsi dei fini. Senza l'*anticipazione* del successo, senza cioè un'anticipazione di immaginati movimenti di risposta delle cose ad azioni nostre immaginate, tantissime esperienze causali mai ci indurrebbero a una modificazione intenzionale delle circostanze. Questa relazione delle qualità sviluppabili, potenziali con le intenzioni *virtuali* del nostro comportamento appare in esse, perspicuamente, come loro "appropriazione," una volta che siano dati degli scopi e cercati dei mezzi, dunque "qualcosa" per attingere acqua, conficcare chiodi, eccetera.

La scoperta di Palagyi dei movimenti virtuali ovvero di una classe particolare di fantasmi motori è di grande importanza teoretica. Per la prima volta consente di definire in generale l'immaginazione come un fenomeno originario non ulteriormente riducibile, nel senso della capacità di trasferire se stessi, ovvero se stessi e le cose con le quali formiamo un "sistema comunicativo", in situazioni diverse da quelle che noi e queste cose abbiamo. In una sorta di mutamento interiore di posizione, noi possiamo proseguire, a dir cosí, il nostro attuale comportamento reale in un comportamento successivamente possibile. "È un portento senza pari," dice Palagyi (*Wahrnehmungslehre* [Teoria della percezione], a cura di L. Klages, 1925, p. 94), "che la vita, senza recedere dal punto in cui si trova, possa ciononostante atteggiarsi come se fosse sfuggita in un altro punto dello spazio o in un altro punto del tempo." Io non saprei che senso possa avere questa facoltà se non quello di costituire un fattore delle condizioni d'esistenza dell'uomo, essere aperto al mondo, destinato a *trasformare* quanto gli è dato di rinvenire.

L'importanza eccezionale dell'immaginazione comincerà ora a rendersi evidente. Essa è la forza autenticamente comunicativa che produce l'unità della nostra vita motoria e sensoria, e da questo momento sempre all'opera, anche e in special modo nelle sue prestazioni per entro alla vita

del linguaggio. Soprattutto, l'immaginazione congiunge i nostri diversi sensi: i movimenti delle membra, che nel cieco sono circonfusi solo di attese tattili, sono nel vedente in pari tempo accompagnati dalle immagini del loro esito, e poiché gli oggetti ottici sono in primo luogo cose che debbono il loro sviluppo a movimenti e manipolazioni, nella percezione visiva confluiscono anche le nostre attese tattili. Il "caricarsi" delle cose visive di simboli tattili non può non essere in ultima analisi che una prestazione dell'immaginazione. È questa anche l'opinione di Mead (*Mind, Self and Society*, 1934, p. 340), che per "imagery" intende in primo luogo il "riempimento" (*filling-out*) degli oggetti della percezione con i "contents from past experience." Se il concetto di "sintesi riproduttiva dell'immaginazione" della prima edizione della *Critica della ragion pura* aveva un contenuto che rifletteva i fatti, tale contenuto non può essere stato che questo.

Un ulteriore motivo per apprezzare la scoperta di autonomi fantasmi motori è che essa si oppone alla scomposizione del vissuto motorio in "sensazioni cinestetiche." Dei processi straordinari della vita sensomotoria non ci si poté fare idea alcuna sinché non si abbandonò radicalmente il punto di vista che alla percezione attribuiva, in primo luogo, "compiti conoscitivi," come se avesse soltanto il senso di essere una sorta di propedeutica alla scienza. Strettamente connesso con ciò fu lo sforzo di ricondurre ogni movimento a "sensazioni cinestetiche," di farlo, pertanto, sprofondare nelle sensazioni (nel migliore dei casi) concomitanti nelle quali se ne prende coscienza in via riflessa. Quest'errore è costato a Sartre (*L'Imaginaire*, Parigi, 1940), in parte, il frutto delle sue eccellenti analisi. Non solo ci si impedisce, in tal modo, di scorgere il significato pratico della percezione, la sua funzione di controllo dell'azione, bensí anche di cogliere il senso comunicativo e capace di rendersi autonomo dei rapporti che l'azione e la percezione instaurano. Solo in questi scaturisce il comportamento elementarmente *creativo* dell'uomo, sia che esso consista nell'intensificazione e nell'utilizzazione delle esperienze fatte con le cose, nella messa a partito autenticamente pratica della realtà, sia che consista, con una maggiore partecipazione del pensiero, nello sviluppo di nuove domande poste alle cose e nel mettere a prova tali ipotesi, il che avviene con il porre queste cose in circostanze mutevoli, nelle quali prestiamo attenzione solo a certi aspetti, e con l'interpretare il loro comportamento in base a questi aspetti. La mera percezione – senza diretto maneggio e rapporto – per esempio della Luna non ce ne può dare che una conoscenza estrinseca (*Bekanntschaft*), non già la conoscenza (*Erkenntnis*). Quel che della Luna sappiamo, lo sappiamo da esperimenti con altre cose, i cui risultati riferiti alla Luna non erano in contraddizione tra loro. La mera cooperazione, che prescindesse dall'azione, di dati sensibili e di

categorie kantiane "applicate" inconsapevolmente ci consentirebbe, parimenti, solo una conoscenza estrinseca, non la conoscenza; la quale consiste sempre in un trasformarsi della problematica, in un'ipotesi e nella sua *verificazione*, cioè nell'esaminare se le attese che ingenerano siano soddisfatte dalle cose.

Il pieno intendimento del carattere comunicativo dei movimenti umani, in generale del comportamento umano su su sino al parlare e al pensare, è importante soprattutto riguardo alla dimostrazione che tutti i fenomeni della coscienza vanno compresi in base all'azione e nell'intreccio con essa. È stato Schopenhauer a riconoscere per primo e in via di principio, nella sua tesi della coscienza come "medium dei motivi," il suo trovarsi in rapporto con il comportamento. La conoscenza può essere una fase dell'azione, può essere precedentemente motivo o successivamente risultato dell'azione, può persino, in quanto forma vitale divenuta peculiare, funzionalizzata e autosufficiente, essere un surrogato dell'azione: sempre resta con questa in rapporto. Ciò vale anche delle sintesi supreme della coscienza, i cui portatori non tanto sono singoli uomini, quanto intere società: anche le convinzioni religiose o filosofiche sono, in ultima analisi, *motivi*, che si debbono esprimere nel concreto comportamento di persone reali o che, se queste piú non lo fanno, non possono piú essere sostenute.

Schopenhauer inoltre ha per primo posto l'azione al centro della filosofia dichiarandola il "nodo del mondo." "Ogni vero atto della volontà è immediatamente e ineluttabilmente anche un moto del corpo... L'atto volitivo e l'azione del corpo... sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi." È perfettamente esatto che, *in actu* del compiersi reale dell'azione, chi agisce non è in grado come tale di discernere lo psichico dal corporeo. È questa la ragione se nel descrivere dirette azioni comunicative come qui avviene siamo costretti a rappresentare di continuo in successione le componenti interne ed esterne, e se in questo ci avvaliamo di concetti "psicofisicamente neutri," come Scheler li chiamava. All'interno degli strati del qui indagato circuito funzionale di mano, occhio e linguaggio, nel quale ogni sviluppo spirituale scaturisce e nel quale è destinato a rifluire, la descrizione è condotta omettendo la distinzione tra fisico e psichico quando esaminiamo l'intelligenza e la plasticità, l'"adeguatezza al linguaggio" dei movimenti stessi: come essi letteralmente si "intrattengono" con le cose, dove ogni qualità posta in luce è colta e trova risposta in nuove prestazioni e anche il rapporto (*Umgang*) si sedimenta nella memoria delle immagini e dei movimenti, in una memoria che non si può affatto cogliere in sé, ma soltanto nel miglioramento che il successo ripetuto ottiene. Il soggetto di questi

processi non è tanto, propriamente, la persona, quanto la *situazione*, l'accadere che si svolge tra la persona e la cosa. V. von Weizsäcker (*Der Gestaltkreis* [Il ciclo della forma]) ha sviluppato la problematica, a livello di fisiologia del senso, di questo sistema coinvolgente soggetto e oggetto, organismo e ambiente. Tematizzata sul versante del soggetto, è perciò una acquisizione fondamentale del pragmatismo, in particolare di Dewey, che nei processi psichici, cioè umani, c'è sempre un "discorso," e che la previsione di mezzi e di scopi, nerbo dell'azione, non è un evento "solitario," giacché l'"agire rivolto a un Tu" costituisce la struttura fondamentale di ogni comportamento umano.

18. *La simbolica motoria*

Il risultato piú importante della cooperazione estremamente complicata della percezione tattile e di quella visiva è in primo luogo che la percezione visiva – e soltanto nell'uomo – *assume* contemporaneamente su di sé le esperienze della percezione tattile. La conseguenza decisiva è duplice: la nostra mano viene *esonerata* da "prestazioni d'esperienza," diviene dunque libera per autentiche prestazioni di lavoro e per l'utilizzazione delle esperienze acquisite. E l'intero controllo del mondo e delle nostre azioni è assunto o rilevato in primo luogo dalla percezione visiva.

È questo un dato di fatto stupefacente, che sicuramente, come apparirà fra poco, è a sua volta connesso in modo profondo con le prestazioni del linguaggio. Infatti una ben precisa radice di quest'ultimo (quella del riconoscere) corre assolutamente lungo questa linea di esonero dei movimenti prensili e corporei ad opera di meri movimenti fonetici, i quali avvengono sotto la guida della vista.

Nel bambino può avvenire che, mentre la mano entra in azione, lo sguardo scivoli via dall'oggetto che la mano intendeva afferrare e si volga all'immagine ben appariscente della mano che si muove, sí che l'obiettivo del movimento di presa esca dal quadro visivo e la mano si arresti in aria. Il bambino non può ancora far scivolare l'occhio sull'immagine, ora inessenziale, del proprio movimento per tener fermo all'obiettivo. Prima che questo accada, non è possibile alcun fluido movimento per la via piú breve, e non è ancora pienamente configurata un'efficiente immaginazione motoria.

Alla straordinaria proprietà or ora menzionata che la vista, essa stessa esonerata, cioè non piú imbarazzata da stimoli collaterali, ha di accogliere nell'immaginazione ottica a un tempo i contenuti delle esperienze tattili e

di quelle motorie si correla pertanto lo svolgersi agevole dei movimenti ben riusciti. Come si è detto, noi vediamo nelle cose le loro qualità che, in origine, sono esperibili solo attraverso il tatto, vediamo cioè se esse sono lisce, ruvide, fibrose, fragili, pesanti o leggere: e naturalmente solo dopo lunghe esperienze, ma in modo tuttavia che alla fine è sufficiente la semplice "occhiata." Ancora, noi vediamo uno strumento come "maneggevole," e chi si crede un uccello (al modo di un paziente di Wernicke) vede un rametto d'albero come un sostegno capace di reggerlo. Le prestazioni di una immaginazione ottica perfettamente addestrata sono necessariamente queste; esse si sedimentano solo nel corso di una lunga attività di rapporto e maneggio delle cose, e il loro correlato è l'azione dominata, impegnabile correttamente in ogni momento. A ogni cosa ineriscono pertanto "prescrizioni motorie" meramente ottiche: essa allude ai maneggi che si possono impostare, alle azioni che ne risulterebbero, e in quale senso.

Otto Storch (*Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung*, cit., Vienna, 1948; *Erbmotorik und Erwerbmotorik* [Il sistema motorio ereditario e il sistema motorio acquisito], in "Anzeiger der Österreichischer Akademie der Wissenschaften," I, 1949), nel corso di indagini condotte indipendentemente da questo libro, ha posto in luce – ed è una felice conferma – questi stessi fenomeni fondamentali. Egli sottolinea con vigore come gli organi di senso degli animali, chiusi nei loro circuiti funzionali e al servizio esclusivo dei compiti posti dagli specifici ambiti del loro mondo subiettivo, reagiscano soltanto ai peculiari caratteri percepiti incorporati in quei particolari circuiti funzionali. Nell'uomo invece questo vincolo vien meno, il circuito funzionale si spezza, gli organi di senso si liberano per una diversa, autonoma attività. Storch ha visto inoltre che a questo sistema ricettivo particolare corrisponde anche un particolare sistema motorio che, in contrapposizione al prestabilito sistema motorio ereditario, egli definisce "sistema motorio acquisito." "Ciò con cui l'uomo," dice Storch nel saggio citato, "ogni giorno ha a che fare da mane a sera sono oggetti di sua fabbricazione, e le manipolazioni che questi esigono sono di una varietà enorme, e nulla in esse è 'innato,' tutto invece appreso, fatto proprio grazie a un'autoacquisizione." Con "sistema motorio acquisito" Storch definisce espressamente quel che in questo libro chiamiamo "movimenti comunicativi," ed egli concorda in pieno con la tesi da noi sostenuta, osservando che "il sistema motorio acquisito investe direttamente il settore antropico, sí da costituire la premessa e il fondamento di una delle facoltà piú caratteristiche, la favella." La struttura finalizzata del nostro mondo visivo e quella inoltre del nostro "sistema motorio acquisito" sono in palese intima connessione

con la stazione eretta del corpo e della testa propria dell'uomo e con il conseguente suo orientarsi fondamentalmente in senso verticale, giacché le scimmie superiori, che, essendo animali arboricoli, sono soggette a una dislocazione permanente degli assi percettivi, denotano una completa incapacità di connotare di valori tattili gli oggetti visivi e di coglierne la peculiare statica. Ho citato in precedenza, per quanto concerne il primo fatto, l'esempio di Buytendijk del modellino di arancia offerto a delle scimmie (p. 104), dal quale risultava come gli animali fossero unicamente sensibili all'irresistibile suggestione della percezione ottica e invece ignorassero le strutture tattili. Dagli esperimenti di Köhler è inoltre evidente l'incapacità delle scimmie di tener conto della statica degli oggetti. Per raggiungere obiettivi posti in alto, quegli antropoidi volevano "incollare" le casse nel bel mezzo della parete; per elevare ulteriormente la piramide delle casse ne sfilavano una già inserita nella costruzione; mai riuscí loro di sovrapporre anche solo tre casse in una costruzione staticamente sicura. Sconsideratamente tentarono anche di collocare una cassa sull'altra appoggiandola su uno spigolo. Lo spazio visivo di questi animali è palesemente povero di simboli tattili che indichino il peso, la statica peculiare e la consistenza delle cose, e se cosí non fosse non tenterebbero di servirsi di un lungo straccio come di un bastone. Ciò non dipende soltanto dalla loro dotazione sensoria, per esempio dalla mancanza di adeguata sensibilità tattile nelle mani, bensí anche dalla mancanza di corrispondenti strutture *motorie*: come ora è ben evidente.

Il significato di esonero di questa prestazione nell'uomo è chiaro. Noi ci muoviamo con piena sicurezza in mezzo a possibilità di collisioni *dominate panoramicamente*; già a livello ottico di rado siamo in dubbio circa l'energia da impiegare, e gli oggetti visivi possiedono una ricchezza simbolica straordinaria, utile per il controllo del nostro comportamento. Non appena il bambino piccolo sa camminare diritto, le sue mani sono esonerate dal compito di contribuire allo spostamento del corpo – fase, già questa, che l'antropoide non raggiunge mai – e possono ora dedicarsi ad attività tattili, rendendosi familiari gli oggetti. Una volta compiuta un'esperienza sufficiente di coordinazione di qualità visive, tattili, di valori di pesantezza, eccetera, le mani sono libere anche dal compito di conquistare il mondo percettivo. Bastano per questo le allusioni ottiche via via arricchitesi, ed è cosí possibile impiegare nel *lavoro* l'abilità manuale acquisita. La *nostra* percezione, nella sua struttura complessiva e nella logica delle funzioni che vi concorrono, è pertanto, in via assoluta, quella di un essere che deve a un bel momento porre un termine alla scoperta delle cose, per passare al loro impiego controllato, controllato cioè in primo luogo sul piano ottico e del pensiero.

È ora evidente come soltanto in uno spazio scoperto grazie alla propria attività motoria si possano compiutamente formare simboli percettivi fortemente articolati e autoprodotti, dove dunque l'elaborazione di movimenti ben riusciti e fluidi dalla confusione degli impulsi che si incrociano e s'accavallano nei primi mesi di vita del bambino è una prestazione che si trova in uno stretto rapporto d'interazione con la descritta messa a punto del mondo percettivo. Occupiamoci ora di un nuovo aspetto della cosa.

Un movimento ben riuscito è determinato da certi caratteri che sono il risultato del processo del suo esercizio. Esso è in primo luogo concentrato sulla formazione delle feconde *fasi principali*, mentre le fasi ulteriori si abbreviano e si automatizzano sulla base di quelle. Una successione complicata di movimenti – e inizialmente ognuna è faticosa – è dapprima accompagnata in tutta la sua estensione dall'attenzione, poiché consiste, in ogni sua fase, di nuclei di disturbo e di inibizione. Sin qui essa è insicura e non ancora affrancata dalla confusione di pulsioni motorie che interferiscono tra loro. È realmente eseguita in modo adeguato ed è impiegabile in qualsiasi momento solo allorché abbia elaborato certi punti cardine in base ai quali sia disponibile nel suo complesso e sui quali si concentri la consapevolezza del movimento. Il "momento fecondo" del movimento sorregge e rappresenta l'intera successione motoria, e il realizzarlo significa far svolgere l'intero movimento. Pertanto si può benissimo parlare di una *struttura simbolica del movimento* che corre parallela a quella della percezione: come la vastità delle vedute delle cose si riduce a poche vedute ricche e per cosí dire fruttuose, cosí un movimento "riuscito" si riduce al perfezionamento di fruttuose fasi principali e articolate. Ciò che intendo dire si può assai bene osservare nell'acquisizione con l'esercizio di movimenti complessi, per esempio nello sport: all'inizio il principiante nello sci o nell'equitazione ha la grossa difficoltà di tenere assieme con tutta la sua attenzione combinazioni di movimenti per lui inconsuete, che a ogni istante tendono a scomporsi; esse sono messe insieme pezzo per pezzo e coordinate faticosamente con un controllo continuo, mentre gli arti non controllati ricadono nelle loro abitudini ora inopportune. Il movimento riuscito enuclea soltanto i "punti nodali" della sequenza e fa sí che le forze intermedie, governate da quelli, decorrano automaticamente. La riuscita complessiva di una difficile combinazione motoria correttamente costruita dipende dalla precisa enucleazione ed elaborazione dei giusti punti nodali, dai quali dipendono automaticamente gli armonici accordi ed esiti collaterali che dunque rappresentano lo schema motorio del tutto. Anche nell'ambito motorio un *controllo panoramico dei movimenti* è possibile soltanto a questa condizione, che i movimenti altamente sintetici – per esempio quelli del salto con l'asta – consistano in coordinazioni di tali momenti fecondi. Una grafia "sciolta" si differenzia da una pedantesca nel fatto che il sistema motorio della mano che scrive enuclea solo certi punti nodali del movimento. Il medesimo vale per il sistema fonetico-motorio e la sua condensazione, cioè limitazione a certi suoni, che rappresentano il complesso delle parole, alla cui articolazione si contrae il movimento di fonazione.

Movimenti ben riusciti sono dunque quei movimenti simbolici che sono disponibili e impegnabili in base a certi momenti fecondi i quali rappresentano* l'intera sequenza motoria, le fasi intermedie essendo automatizzate o "legate." Questo fatto che a me sembra d'importanza straordinaria è parallelo a un altro: al costituirsi dell'*immaginazione motoria*. Questa è per cosí dire il prodotto del processo di abbreviazione che un movimento attraversa prima di essere "ben riuscito," prima di consistere delle eleganti accentuazioni minime del movimento padroneggiato. I movimenti del lattante, ancora incontrollati, reciprocamente interferenti e slegati, ogni volta problematici, celano una ricchezza di possibilità motorie che si affranca solo allorché i movimenti si siano sperimentati a fondo e si siano contratti a quel minimo che costituisce la loro fruttuosità. L'immaginazione motoria è l'"alone" di tali attuazioni esonerate e riuscite, e il luogo di un'anticipazione delle fasi future e delle variazioni equipossibili in base ai punti cardine del movimento. La latitudine della nostra immaginazione motoria dipende dunque, assolutamente, da quanto è già stato operato, dalla ricchezza dei ricordi motori e dalle esperienze fatte nelle quali il movimento riuscito si è via via perfezionato. Viene cosí in luce un certo ambito di altri movimenti possibili, un alone di ulteriore indeterminata dovizia. Il movimento esercitato ha attraversato un certo spettro di variazioni, ma circoscrive inoltre, o almeno prefigura, possibilità ulteriori, che possono essere virtualmente predelineate come immaginazione motoria. Occorre naturalmente rammentare che immaginazione motoria è anche e sempre immaginazione sensoria, e che vive in immagini di riuscite pregresse, in attese di modificazioni e in sequenze fantasmatiche del mondo delle cose con cui è in rapporto. Per il problema, che affronteremo fra poco, della *variazione* del movimento e del *cambiamento del punto d'avvio*, questa struttura simbolica del movimento come tale e dell'immaginazione motoria è d'importanza estrema.

L'eccellente studio di P. Christian *Die Willkürbewegung im Umgang mit beweglichen Mechanismen* (Il movimento volontario nel maneggio di

*"Une phase très petite du mouvement (par exemple une très légère contraction musculaire) peut suffire à *représenter* le mouvement entier" (SARTRE, *L'Imaginaire*, 1940, p. 107).

meccanismi mobili) (Sitzungsbericht der Heilderberger Akademie der Wissenschaften, 1948) indaga sperimentalmente l'intrinseca intelligenza motoria sulla base dell'avviarsi e del mantenersi in moto di sistemi oscillatori e perviene a formulazioni che in parte concordano alla lettera con le nostre. Dell'enorme complessità e perfezione delle prestazioni motorie superiori non si ha, egli dice, sostanzialmente alcuna idea, e a suo parere Nietzsche ha visto esattamente che ogni perfezione è appunto inconsapevole e non voluta. In altri termini, in quanto il pendolo sia spinto a una velocità di poco superiore a quella che avrebbe se continuasse a oscillare da solo, è evitato il caso limite in cui il sistema esce di controllo e un'attività sensata viene meno. Il processo è disturbato per poterlo osservare e tenere sotto controllo, e il dispendio d'energia aggiuntiva è però solo quanto basta ad assicurare la possibilità di osservare e dominare il processo. Nella concreta attuazione motoria l'organismo accerta quella minima quantità di energia che rappresenta la forza motrice piú esigua ma che nel contempo anche include la possibilità di rilevare puntualmente la resistenza avvertibile, dove l'energia in eccesso è impiegata temporaneamente contro il sistema, in modo che il dispendio eccedente sia il piú possibile a carico delle forze passive del sistema, e questo resti pertanto dominabile. "Tutte le condizioni vengono variate di un minimo. In ciò (variando le condizioni dell'esperimento) si interviene ogni volta nel punto della massima efficacia. "Si enucleano cosí fecondi punti cardine, a partire dai quali il processo complessivo è disponibile in forma abbreviata" (p. 20). Il processo ininterrotto dell'oscillazione "è soggetto dall'inizio alla fine alla medesima legge e diviene perciò dominabile in ogni momento. Pertanto, si è definito rispetto ad altre possibilità, si è fatto ripetibile e suscettibile di rappresentazione. Questo fattore positivamente esaustivo ingenera l'oggettività (*Sachlichkeit*) come oggettività regolare (*regelhafte Objektivität*), cioè la possibilità di rappresentarla in termini di invarianza oggettiva... A questo livello la struttura motoria è essa stessa intelligenza, in altri termini non necessita o non è suscettibile di spiegazione, bensí, in quanto tale, è condizione di un'esperienza possibile e di una spiegazione oggettiva" (p. 20). "L'adeguatezza grandiosa delle attuazioni organiche, additabile nei loro risultati, fa supporre che, con la mera esistenza di un movimento riuscito, ogni volta un 'problema' sia risolto con una perfezione che previene o persino sopravanza ogni conoscenza consapevole" (pp. 22 sg.).

La soluzione ottimale, rappresentabile con precisione in termini matematici, viene "centrata" da un'esattezza organica del movimento, che non ha per nulla bisogno della coscienza "progettante," e solo l'attesa che l'attuazione abbia successo e "colga nel segno" conferisce evidenza

all'esattezza dell'atto, che il calcolo, nella sua complessità matematica, verifica come soluzione elegante. Questa attesa è in se stessa un punto nodale dell'attuazione, e non si può scorgere su che si fondi questo "giusto" e questo "sbagliato"; essa rimane inoggettiva.

Le concezioni sostenute in questo paragrafo non avrebbero potuto trovare una replica piú fedele in un esperimento di verificazione e nella sua formulazione.

19. *Due radici del linguaggio*

Una comprensione piú profonda degli inizi del linguaggio è possibile soltanto se si considera il linguaggio esattamente nel contesto delle prestazioni di cui stiamo trattando, e dunque, in poche parole, all'interno del sistema occhio-mano. Sino ad oggi, ogni filosofia del linguaggio, ad eccezione forse di quella di Noiré, è unilateralmente intellettualistica per la consuetudine di accostare il linguaggio muovendo dalla conoscenza, dall'interpretazione, dalla simbolizzazione. Anche là dove si sia smesso di farlo, e invece, con K. Bühler, si guardi alla "rappresentazione" solo come a una delle sue prestazioni accanto alla notificazione e alla comunicazione (*Mitteilung*), l'angolo visuale è certamente, e giustamente, allargato alla dimensione sociologica, ma ancora si suole trascurare l'aspetto *motorio*, che il linguaggio non può non avere. Da questo punto di vista le estrinsecazioni linguistiche sono in primo luogo movimenti come tutti gli altri, e sono trasformabili in via assoluta in altri tipi di movimento, dal che trae partito l'educazione dei sordomuti.

Abbiamo già menzionato la prima radice del linguaggio, la "vita del suono." Era quello un processo meramente comunicativo, consistente in un'attività autoavvertita; il suono rimandato è nel contempo la sollecitazione a ripeterlo insita nell'autoavvertimento della propria attività, e quest'attività sfocia in un suono riudito, che in tal modo costituisce un nuovo stimolo. "Il suono articolato," dice Wilhelm von Humboldt, "erompe dal petto, per trovare in un altro individuo una risonanza che ritorna all'orecchio" (Introduzione a *Über die Kawisprache*, cit., p. 30). La prestazione della comunicazione (*Mitteilung*), piú tardi assunta dal linguaggio pressoché da solo, risale dunque a questa comunicazione (*Kommunikation*) elementare, alla quale però, come abbiamo visto, la vita del suono non partecipa affatto da sola. Questo carattere di comunicazione elementare, ancora "vuota di pensiero," appare ora in una seconda radice del linguaggio, di cui tratterò immediatamente, e che va definita con il

termine di "apertura." Geiger (*Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit* [Per la storia dell'evoluzione dell'umanità], p. 24) ha definito questo fatto come segue: "Una tale espressione, che non ha scopo alcuno, se non l'impulso a esprimersi, a trasformare in suoni l'interesse gioioso per il veduto, dobbiamo certo presupporla anche nel suono originario, punto germinale di tutti i linguaggi."

Io non intendo qui nient'altro che questo. Un siffatto "interesse gioioso per il veduto" si osserva in ogni bambino vivace nel suo esprimere, nella "lallazione," le impressioni che piú lo colpiscono. Ciò in primo luogo significa soltanto che questa radice del linguaggio (come anche la terza) scaturisce nel contesto dell'incontro con il mondo e del suo padroneggiamento nel rapporto comunicativo, dunque nel contesto della cooperazione tra mano e occhio.

Questa "apertura" è un fenomeno tipicamente umano. L'animale è chiuso. Non si libera mai della pressione delle circostanze, e ogni suo istante è carico di tutto il peso dei suoi bisogni e dei suoi istinti. Non è esonerato mai né dal mondo né da se stesso. L'uomo invece è esposto alla profusione degli stimoli, rispetto ai quali è aperto al mondo. Il confluire di tutte le sensazioni e sollecitazioni nell'interno dell'uomo fa supporre che anche questo interno abbia un carattere peculiare. Qui non posso ancora addentrarmi in questo argomento, che verrò analizzando in seguito, specialmente nella Parte terza del libro. Ma già ora va detto che l'*autodischiudimento* o apertura verso l'esterno è il fondamento di tutti i moti psichici. Tutto ciò che la psicologia, la caratterologia, eccetera definivano come "estrinsecazione" si radica in questo fatto, che piú tardi analizzeremo nelle sue direzioni principali. Una vita di rappresentazione liberamente disponibile costituirà il primo gruppo principale delle manifestazioni dell'*apertura interna*; l'incomparabile struttura aperta al mondo della nostra vita pulsionale, l'altro. Queste cose formano l'insieme di ciò che va sotto il nome di "psiche."

Questo autodischiudimento sul piano biologico si combina opportunamente solo con un esonero dalla pressione del mondo circostante, dunque con la descritta costituzione morfologica di un essere non specializzato. Quel che Geiger ha chiamato "interesse gioioso per il veduto" è la soggettività, in certo modo in eccesso, che gode se medesima, propria di un essere dotato di una sovrabbondanza pulsionale, libera, non specializzata e aperta al mondo circostante. Manca a quest'essere la specializzazione organica che vincola istinti unilaterali a pochi, selezionati stimoli ambientali.

Il fenomeno fondamentale di ogni espressione è pertanto l'apertura, l'autovivimento dell'interno, il quale coglie se stesso solo allorché si coglie

nel contempo come movimento. L'"espressione" è un fatto puramente umano, e bisogna distinguervi soprattutto due aspetti essenziali: una struttura pulsionale, aperta al mondo e esonerata dal rispondere a un bisogno, di una vitalità sovrabbondante e comunicativa; e i movimenti *senza "valore di successo"* che ne derivano, movimenti che riavvertono se stessi e che in questo si potenziano, essi stessi a loro volta comunicativi. Come vedremo, la vita pulsionale dell'uomo è costruita in modo da poter essere intessuta di esperienze, immagini, ricordi dei suoi adempimenti: è aperta al mondo, aspetto cui in generale Novalis deve aver pensato formulando l'espressione "mondo esterno interno." Anche gli animali, sappiamo, hanno intenzioni, hanno cioè quel "diriger-si" su qualcosa; le intenzioni dell'uomo sono aperte al mondo, contengono "immagini" del mondo, gli sono dunque date di per sé, sono cioè rappresentazioni. L'apertura verso l'esterno del nostro interno è per noi, "in sé," un completo mistero. Può essere intuita soltanto nel fatto che il mondo cresce dentro di noi in modo che noi lo troviamo come rappresentazione, come desiderio, come bisogno interpretato; è inoltre possibile coglierla nel fatto che tutti gli avvii all'azione: il desiderio e l'intenzione anch'essi ci sono dati, essendo appunto riempiti di immagini dei suoi obiettivi e contenuti. *Pertanto* essi possono essere posti in evidenza rispetto all'azione e produrre delle comunicazioni in se stessi; si delinea cosí il quadro della "libera" vita interiore, sciolta dalla necessità dell'azione. In una terza approssimazione, cogliamo questo fenomeno originario nell'"eccesso pulsionale," nel fenomeno della libera sovrabbondanza, cioè svincolata da istinti, non invischiata negli stimoli esterni, nella sovrabbondanza di una vitalità che esperisce se medesima.

Tale grandioso fenomeno poggia, in ultima analisi, su quanto segue: la vita pulsionale dell'uomo è sganciata dall'azione, tra le pulsioni e l'azione sussiste uno "iato." La vita pulsionale dell'uomo è aperta al mondo, è orientabile sui dati di fatto e sui contenuti del mondo esterno, proprio perché *non* è istintiva né cieca né certa dei suoi obiettivi. Perciò essa è data *come tale* all'uomo, ed egli si atteggia verso se stesso in termini di comunicazione. L'enigmatica fase intermedia, nella quale, nel caso dell'animale, gli stimoli dell'ambiente si convertono in lui stesso nelle sue azioni sicure dei propri obiettivi, nel caso dell'uomo è ancora, in gran parte, aperta al mondo, dunque corredata di immagini e data pertanto a lui stesso. Certe fasi di questo processo di conversione si svolgono già in modo aperto al mondo, sotto l'influsso dell'esterno, e perciò sono "consapevoli," "mondo esterno interno," e dunque in ampia misura *plastiche*. Se la natura ha fatta aperta al mondo la vita interna di un essere, se dunque l'ha fatta

consapevole, corredata di fantasmi, immagini, obiettivi, essa ha corso implicitamente un grosso rischio: la perturbabilità di questi processi di conversione. L'ha fatto solo sotto il peso della necessità. Giacché appunto questa struttura dell'interno è biologicamente necessaria per un essere che agisce, i cui bisogni e pulsioni debbono concrescere con le *condizioni del loro appagamento*, cioè con le circostanze dell'azione e le univocità esterne dei dati di fatto, e dunque essere *orientabili*. La teoria dell'espressione coglie sempre e soltanto dati di fatto assai transitori. In altri termini, l'interno *reale*, cioè quanto si elabora in se stessi, non si estrinseca piú. Ciò che si "estrinseca" è "l'interna superficie," appunto quelle fasi aperte al mondo, di un processo di conversione *non* definito, non specializzato, a decorso non univoco, processo che, nel bambino, si può osservare in una vitalità in eccesso e che gode se medesima, prima che torni a sparire in massima parte sotto ben definite abitudini, sotto una struttura comportamentale imperturbabile.

Su questi importantissimi punti torneremo partitamente in seguito. Qui tuttavia interessa in primo luogo la sonora vivacità espressiva del bambino in risposta alle impressioni che affluiscono in lui. Essa va valutata solo come movimento espressivo. Chi osserva dei bambini in tali momenti non dubita che il loro balbettare e "salutare" non sia assolutamente una forma motoria tra le altre, come lo sgambettare, l'agitare le braccia e lo spalancare gli occhi. Nondimeno è abbastanza importante. Con le impressioni visive si fa qui strada una comunicazione fonetico-motoria. Poiché il bambino ode i suoi stessi suoni e attraverso questi si vive in privilegiate esperienze comunicative, e poiché persino nella lallazione egli accresce concretamente la ricchezza sensoria del mondo, questa azione acquisisce un ovvio valore preferenziale rispetto ad altre azioni in risposta alle impressioni. Starei per dire: è naturale che l'estrinsecarsi del bambino di fronte agli stimoli prenda la via sonora. Egli *si* esperisce, gode della sua vitalità, del suo libero e indeterminato dirigersi e vivere-verso, e dunque del dispiegarsi del suo interno verso l'esterno appunto preferibilmente nell'espressione sonora. Mostrerò come la peculiare posizione del linguaggio concresca, diventi "concreta" da molteplici fonti, le quali tutte sono confluite precisamente nella funzione fonetica. Si dà qui una sovrabbondanza di prestazioni e di esiti, che spiega l'addirittura ovvia dominanza di questo sistema. Inversamente: finché si guardò al linguaggio, dal versante del pensare, come a una prestazione *unitaria*, di fronte alla ricchezza tanto sbalorditiva dei suoi effetti non si poté che considerarlo un'opera miracolosa regalataci dalla mano del buon Dio: al modo di Hamann.

20. *Il riconoscere. Terza radice del linguaggio*

Da questa seconda radice del linguaggio, ne nasce direttamente, e senza possibilità di distinguerla con nettezza, una terza; nasce cioè, dalla vivace ed espressiva lallazione che ha per oggetto le cose, il movimento di fonazione attraverso il quale si annunzia il *riconoscere*.

Che gli animali riconoscano, non si può dubitare, per quanto sia possibile inferirlo soltanto dal loro comportamento. Quando ciò in situazioni analoghe e che possiamo controllare nel loro insieme le reazioni degli animali si fanno piú opportune e piú sciolte, quando essi prendono la strada piú breve, quando dunque si comportano in modo univoco nel senso che alle ripetizioni "della stessa" impressione corrisponde lo stesso comportamento, dovremo attribuire all'animale delle esperienze, e perciò un riconoscimento della stessa situazione e delle stesse componenti della situazione. Se dunque possiamo attribuire il riconoscere agli animali, in linea di principio lo supporremo solo là dove il loro comportamento motorio complessivo ci consente di inferire con certezza esperienze ripetute; e perciò questo riconoscere è nel loro caso una *fase* nello svolgersi dei movimenti e dei loro esiti.

Una fase siffatta del riconoscere inglobato nella conduzione motoria complessiva si osserva ancora in bambini molto piccoli. Racconta Preyer che il bambino da lui osservato fissò i biberon e i barattoli di latte in polvere senza dir nulla e li reclamò, gli occhi spalancati e le braccia tese. Un bambino di un anno e cinque mesi era stato per un mese e mezzo assente da casa. Come la madre, subito dopo l'arrivo, lo mise sul cassettone per cambiarlo, egli afferrò immediatamente, come sempre aveva fatto prima del viaggio, un quadretto infantile alla parete, e si mise a giocarci. Abbiamo, in questi casi, situazioni complessive che sono dominate secondo modi pregressi, cosí che il riconoscere e l'azione, come nell'animale, sono indistinguibili. È questo il dato di fatto per cui a ogni determinata impressione si forma in corrispondenza un determinato movimento di risposta. Ad avviare tali movimenti spinge tutta una folla di ricordi, che si dispone come aspettativa davanti ad essi; è infatti un principio della vita dell'immaginazione che i ricordi affluiscano sulla scia degli avvii motori, si dischiudano negli itinerari di questi e precorrano, come aspettativa, l'azione. Il riconoscere ha una prima, brevissima fase meccanica: una coordinazione istantanea, automatizzata di un'impressione emergente con un avvio motorio, la quale è il sedimento e il risultato di pregresse esperienze e comunicazioni, e una fase, piú ricca, piú vivace: i ricordi compenetrano l'impressione, e l'azione, adempiendosi, si occupa del rico-

nosciuto, che in qualche modo viene contessuto nella nostra attività e ivi "esaurito." È quest'*intero* processo, beninteso, a costituire il riconoscere: sino a che sia raggiunto e reso abituale il padroneggiamento in azioni in primo luogo, come abbiamo visto, interamente motorie, sino all'esaurimento.

Anche nell'uomo il riconoscere permane in linea di principio in tali tracciati motori. Però ci si avvede subito che la reazione non è più una reazione dell'*intero* corpo, dacché essa compare invece sotto la guida dei *movimenti della fonazione.* È questa un'*esperienza di esonero* ricchissima di conseguenze e puramente umana, che occorre considerare con precisione.

Avevamo appunto parlato dell'attività esonerata del bambino rispetto alle impressioni sensoriali, alle quali egli risponde con moti affettivi e con movimenti espressivi, inclusi quelli della fonazione. Anche il glottologo Jespersen contesta che le prime estrinsecazioni del bambino siano soltanto espressioni di desideri e di esigenze. A suo giudizio, piuttosto, egli può dar a vedere, e alquanto palesemente, la sua gioia alla vista di un cappello, di un giocattolo, eccetera (*Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung* [Natura, evoluzione e origine del linguaggio], 1925, p. 114). È appunto questo quell'"interesse gioioso per il veduto," proprio di un'apertura che gode e sviluppa se stessa in direzione del mondo.

Tra questi movimenti, quelli della fonazione sono, assai palesemente, privilegiati. Inerisce loro una sovrabbondanza di esiti. Da un lato c'è in essi un alto grado di prestazione comunicativa, grado che abbiamo osservato nella "vita del suono." Dall'altro, questo sistema attrae a sé in misura preponderante la vitalità, poiché la *potenzia*: i movimenti della fonazione sono riuditi, moltiplicano la ricchezza sensibile del mondo per mezzo della loro propria attività; come nessun'altra cosa mediano la viva esperienza comunicativa di una vitalità che gode se medesima ovvero dell'autoavvertimento estraniato. Inoltre, in quest'azione, e solo in essa, ci sono già univoche esperienze di successo: l'azione del richiamo o del grido di allarme, di cui presto tratteremo, che fa sí che si accorra immediatamente in aiuto. I movimenti della fonazione sono pertanto quelli piú fruttuosi e piú soddisfacenti in generale, ed è provato che il bambino, nel ripetere il suono udito, perviene prima che in ogni altra prestazione alla conclusione, alla riuscita di uno sforzo. I movimenti della fonazione sono perciò i piú intelligenti, ricchi, soddisfacenti, ossia i piú coronati da successo: tutta una serie di prestazioni vi confluisce. Orbene, di questo sistema tanto eccellente si avvale il riconoscere: non sono piú le reazioni dell'intero corpo a rispondere alle impressioni, è bensí, in misura crescente, *questo* movimento coronato da successo. Trova piena conferma la legge per la quale il riconoscere, processo che dev'essere sviluppato, ha bisogno di un veicolo

motorio; ma questa prestazione compete sempre piú a quel movimento che tutti gli altri sopravanza in capacità comunicativa, in autoavvertimento, in liberazione degli affetti. Qui non si può ancora parlare di processi di pensiero veri e propri. Si tratta solo, piuttosto, di estrinsecazioni fonetiche di fronte al riconosciuto, le quali si particolarizzano in certi limiti, dapprima assai stretti, per esempio affrontando in modo determinato con estrinsecazioni fonetiche certe tipiche situazioni o certi fatti tipici. Tali "parole" della lallazione, in risposta a eventi gioiosi o penosi, non sono meramente suoni affettivi, e nemmeno nomi, bensí reazioni *specifiche* del riconoscere.

Si osservino le conseguenze. Se tutto questo acquista determinatezza, con il tempo tutti gli altri modi di padroneggiare un'impressione, di accoglierla nelle nostre abitudini motorie, di esplicarvi le nostre attese e infine di accantonarla diventano *superflui*. In tutta la nostra vita di parlanti si è conservata, da queste radici, una proprietà estremamente singolare: l'esonero consistente nel fatto che nel mero nominare c'è già un esaurire. Siamo chiamati a uno sforzo minimo quando nominiamo qualcosa per disimpegnarcene. Tale prestazione esonerante del linguaggio, d'interesse estremo, comincia qui, quando il riconoscere non chiude piú il circuito motorio complessivo, e non compare piú necessariamente nel "miglior" decorso di un'azione complessiva, e invece si dà semplicemente nei percorsi dei movimenti di fonazione. Ogni comportamento teorico, che in seguito concresce con il linguaggio, si radica effettivamente in questo esonero: esso, appunto, non è un comportamento autenticamente pratico, il che sarebbe d'altronde impensabile, qualora neppure una delle attività motorie connesse con il linguaggio avesse dato il cambio a quella letteralmente tale. *Nel linguaggio è possibile un'attività che nulla modifica nel mondo effettuale delle cose.* È questa la condizione di ogni "teoria."

Considero questa concezione importantissima, benché affatto insolita. Una sola volta ho trovato questa stessa intuizione, in un saggio di A.A. Grünbaum di Utrecht (*Aphasie und Motorik* [Afasia e apparato motorio], "Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie," vol. 130): Grünbaum vi constata una "funzione esaustiva" ovvero funzione "sbarazzante" (!) del sistema fonetico-motorio. "Nello sviluppo individuale il linguaggio assume assai presto il ruolo dei primitivi, esplosivi 'movimenti comunitari' del corpo, che nel bambino piccolo assolvono chiaramente alla funzione delle scariche motorie immediate: nello sviluppo del bambino il ruolo principale è dapprima delle eruzioni motorie, mentre piú tardi nasce l'irresistibile impulso al parlare in modo piú o meno articolato e, parallelamente, diminuiscono le amorfe estrinsecazioni esplosive della motorica somatica grossolana." Anche se qui Grünbaum pensa maggiormente

alla surrogazione dell'energia richiesta dalla diretta esperienza ad opera dell'attività fonetico-motoria, egli scorge tuttavia con precisione che il linguaggio ha il valore di una reazione esonerante sul piano globalmente motorio: mediante il suono si è già data risposta alle cose e ci si trattiene dall'azione, il che è di decisiva importanza per ogni comportamento di specie superiore, nel quale l'azione viene impegnata in modo controllato e orientato solo quando il pensiero ha preventivamente accertato un dato di fatto. L'esonero dall'immediatezza della situazione, nel padroneggiamento meramente linguistico della stessa e nel trattenersi dall'azione, rende possibile di impegnare delle azioni sulla base di condizioni puramente "rappresentate" e "presentificate" nel linguaggio, a prescindere dalla situazione.

Questo fatto singolare cessa del resto di esserlo, ove si pensi che una simile funzione sostitutiva e direttiva l'acquista il linguaggio in generale. Anche la vita dell'immaginazione dell'uomo è chiamata in causa in primo luogo *in termini globalmente motori*. I bambini eseguono i loro giochi di fantasia assolutamente "con tutto il corpo." Il medesimo vale della vita espressiva e anche di quella comunicativa: si tratta sempre, anzitutto, di un *comportamento globale* estremamente attivo, cui sempre, in misura crescente, si sostituisce il linguaggio, il quale finisce con il reggere pressoché da solo espressione e comunicazione. L'enigma del linguaggio si annida innanzitutto nella dovizia delle possibili integrazioni in esso contenute. Seguiremo tutti questi fili partitamente.

Io dunque affermo: un'aperta attività, già sussistente e svolgentesi nella vita del suono cosí come in altri movimenti espressivi, rivolta alla dovizia fenomenica del mondo, è messa a partito dai movimenti di risposta al riconosciuto, e il riconoscere si specializza nella vita fonetico-motoria. In breve, alle impressioni viene indirizzata la parola.

Con un piccolo passo innanzi, ci troveremo ora ad assistere alla nascita del nome.

Se la reazione alle impressioni della percezione risale al mero sistema fonetico-motorio, non abbiamo qui soltanto un esempio di come la reazione fonetica possa dare il cambio ai movimenti di risposta di tutto l'uomo; giacché occorre volgere ora l'attenzione in modo particolare a una qualità fondamentale del movimento della fonazione: alla sua bilateralità. In esso l'aspetto motorio e quello sensorio sono inseparabilmente connessi: il movimento, cioè, produce un'impressione, una sensazione udibile. Si radica qui la possibilità di rispondere a impressioni visive con movimenti di fonazione: aspetto sensorio e aspetto motorio rientrano in generale nello stesso sistema. L'"ampia via" che, in un diverso contesto, conduce dall'occhio, attraverso l'innervazione delle membra, all'azione

investente la cosa, è qui "abbreviata": all'impressione risponde un movimento *immediatamente produttivo* sul piano sensoriale. Ma in tal modo è ora prodotta un'"associazione" di impressione visiva e di suono, che si trovano nello *stesso* piano del sentito.

Non ho molto spazio per la polemica. Ma che la psicologia abbia completamente rigettato il concetto di associazione, ormai compromesso dall'abuso, indica solo quanto pochi siano in essa i progressi metodologicamente sicuri. Le associazioni, va da sé, non "si formano." Altrettanto naturalmente ci sono associazioni. Le associazioni sono per principio esse stesse prodotte, sono mediate per vie motorie. In questo senso il concetto corrisponde assolutamente ai fatti, e l'associazione di impressione visiva e di suono è attivamente operata attraverso il movimento lungo il quale si dà il riconoscimento. Sorge dunque qui la parola, attraverso il collegamento fonetico-motorio degli organi di senso, dell'occhio dunque e dell'orecchio.

È infatti chiaro: chiamiamo intenzione ogni dirigersi su impressioni esterne. Se questa intenzione corre nei movimenti della fonazione, come qui è appunto il caso, con ciò stesso abbiamo la base vitale del pensiero. Originariamente il pensare non è affatto separabile dal parlare e significa l'intenzione che nel *suono linguistico* si dirige su una cosa. Ogni intenzione, anche quella degli animali, corre attraverso dei segni (*Anzeichen*) su un alcunché che in essi è annunziato. La peculiarità dell'intenzione che si dà nel linguaggio consiste unicamente nel fatto che qui il simbolo – il suono – è un simbolo *autoprodotto*, e che questo movimento prende il posto di altri movimenti ed è quindi *sufficiente*: intenzione e esaustione qui coincidono. Nominando una cosa che io abbia davanti a me, di fatto in molti casi me ne sbrigo.

Una tale intenzione però si dà solo nel contesto comunitario. Nel suono è presupposta una comunicazione: quando il bambino si rivolge con la parola, al semplice riconoscerlo, a quanto ha visto e cosí vi risponde, egli attua, certo inconsciamente, un'associazione, ma questa non si rende feconda, essendo l'azione tutta conchiusa in se stessa. Solo quando il bambino ode dall'esterno uno stesso suono e lo ripete, questo movimento sarà anticipato dal ricordo attivato in termini di attesa, e inoltre, nel suono puramente udito e ripetuto, la medesima intenzione si dirige sulla cosa, senza però trovarla davanti a sé. In questa estremamente significativa *esperienza mancata* l'intenzione, l'attesa anticipatrice del suono linguistico coglie in primo luogo *se medesima*. Propriamente, la nascita del pensiero è tutta qui: in una delusione.

Ritorniamo ora al fatto in se stesso. L'intenzione che nel suono pregnante e liberamente mobile si dirige su determinate percezioni nasce,

contemporaneamente alle altre prestazioni del linguaggio che ancora dobbiamo menzionare o di cui già abbiamo trattato, al piú presto, a quanto sembra, intorno ai dieci mesi di vita; tuttavia in singoli casi. La denominazione di cose singole, ormai frequente nel secondo anno, avrà, se ampliata e proseguita, queste conseguenze:

1. Un grande progresso sulla via dell'"intimizzazione" del mondo. Si pensi in proposito a quanto si è inteso dianzi con questo concetto: familiarità e esaustione, neutralizzazione delle cose. In questo v'è un esonero peculiare, in direzione della riduzione dei punti di contatto con il mondo immediati e non coordinati con i propri movimenti, quale è necessaria per un essere che essenzialmente progetta e agisce. Questa messa in scacco d'ordine pratico è la condizione di ogni futura intenzione puramente concettuale, cioè del pensiero.

2. Questa "intimizzazione" avviene, a guardar meglio, in questo modo. Già abbiamo discusso dei processi autocostituentisi e autointensificantisi dell'"autoavvertimento estraniato." La successione suono udito–suono ripetuto–suono riavvertito costituiva un siffatto processo comunicativo di autogodimento del proprio fare nel moltiplicarsi delle impressioni e nel concentrarsi dell'attività. Se ora le *cose visive*, grazie al rivolgersi loro con la parola, sono inserite in questa attività propria, esse entrano nella sfera del sentimento del proprio esserci, sono coinvolte nell'autogodimento della propria animazione (*Lebendigkeit*), cointessute nel nostro autoavvertimento e nel soddisfacimento che la prestazione reca. Si dà a questo punto una comunicazione con esse che vive sul puro piano linguistico, e l'apertura dell'uomo nei loro confronti esperisce se medesima "definendo" la ricchezza del fenomeno.

3. La comunicazione con altri, che sinora avveniva in una mera animazione priva di contenuto, diventa *oggettiva*, indirizzata cioè, virtualmente nello stesso modo, su *una stessa* cosa. La comunicazione con altri acquisisce un punto d'intersezione che cade all'esterno. In tal modo ogni interesse futuro diviene, innanzitutto, pubblico. Il fatto che gli uomini entrino in rapporto con un che di esterno, rispetto al quale possono mettersi in comunicazione tra loro, e che negli altri ci si possa vivere o trasferire nella visione anticipata di un tale punto di riferimento significa che tutti i processi profondi del discorso e della comunicazione prendono di qui il loro avvio.

4. A questo punto l'articolarsi dei nostri impulsi e dei nostri interessi si dà in prevalenza lungo i percorsi del linguaggio, e ciò in particolare fa sí che essi esperiscano l'orientamento consapevole dei loro obiettivi verso l'esterno. Lo vedremo in un'analisi che seguirà tra breve. I nostri interessi e bisogni, cosí, si fanno chiari a se stessi, diventano "intenzionali," possono,

sulle orme del riconosciuto, espandersi nel mondo e riconoscersi per tali quando si destano in presenza di impressioni note. È della massima importanza che, con l'avviarsi del linguaggio, la vita pulsionale dell'uomo si estrinsechi e si renda altresí intelligibile nel *medesimo* sistema che si fa anche carico di padroneggiare e controllare il mondo oggettivo. Questa è la via lungo la quale, come Herder dice, "tutti gli stati dell'anima diventano [non: sono] a misura di linguaggio."

I processi elencati in questo paragrafo costituiscono il fondamento vitale del pensiero. La particolare qualità "pensare" non è derivabile; è però in primo luogo identica con l'intenzione della cosa che corre nel suono linguistico. Come si vede, il processo qui descritto è densissimo di presupposti e assai elaborato; il rivolgersi con la parola a un che di reale come tale o l'atto spirituale che si volge alla cosa mediante un simbolo autocreato è quanto Herder, con intuizione geniale, concepí come origine del linguaggio, sia pure cadendo nell'errore di considerare questa radice come l'unica. Anche Herder collegò la nascita del nome al riconoscere; appunto questo era ciò che egli chiamava "isolare un'onda nell'oceano di sensazioni, trattenerla... raccogliersi in mezzo al sogno fluttuante delle immagini in un istante di veglia, liberamente indugiare sopra un'immagine, distinguendo, dai contrassegni, che si tratta di questo e non di quell'oggetto." Solo che fu errore di Herder il credere che la prima parola del linguaggio sia una ripetizione di suoni naturali. Di ciò non sussistono prove; piuttosto, il passare dei nostri suoni al mondo delle cose è già prescritto dal *generale* carattere comunicativo di tutti i movimenti riavvertiti, nell'ambito dei quali tale transizione avviene per parecchie vie; il movimento che si particolarizza nella risposta al riconosciuto definisce una di queste vie. L'aver posto l'origine del linguaggio nel contesto del riconoscere, anzi addirittura (a quanto io intenda Herder) nel contesto del riconoscere proprio dell'uomo, all'insegna cioè dell'esonero, fu scoperta grandissima.

Si viene a questo punto palesando, nel tema del linguaggio, una difficoltà considerevole, la quale si radica, e non può non radicarsi, nella struttura dell'intera nostra considerazione. L'argomento uomo è il piú complesso che si dia in generale. È cosa impossibile trattare insieme tutti i suoi aspetti nel loro nesso, onde in cosí ampia misura abbiamo dovuto fare astrazione da fatti tanto fondamentali quanto quelli inerenti alla *storicità* dell'uomo e al suo essere senza eccezione coinvolto in determinate *comunità* storiche, e ciò al fine di mettere in chiara luce *altri* fatti fondamentali. Il legame biologico alla comunità è apparso in piú di un punto assai evidente, per esempio a proposito del lungo sviluppo dell'infanzia; ma va presupposto, in via generale, come "sfondo" costante delle nostre rifles-

sioni; e categorie tanto importanti, e per la nostra teoria decisive, quanto quelle dell'"azione" e della "comunicazione" debbono essere collocate in questo sfondo, anche quando non è possibile ogni volta farne menzione.

Nella ricerca delle radici del linguaggio sono incorso in questa stessa – relativa – astrazione. In primo luogo, nel senso che "del linguaggio" si può discorrere solo in abstracto, e poi per la ragione che era necessario mostrare i "meccanismi" biologici (tali in senso alquanto ampio), dai quali il linguaggio si viene sviluppando. So bene, naturalmente, che questi meccanismi sono sempre sollecitati dall'esterno, allo stesso modo che il bambino impara a parlare grazie, appunto, all'ambiente che lo circonda; ciononostante, essi assolvono a una serie di funzioni nel costituirsi delle complessive prestazioni dell'intero organismo umano e, ogni volta, hanno il loro luogo determinato, che qui preme anzitutto sottolineare. È perciò naturale che il fulcro della nostra esposizione si sposti sulle prestazioni "inventive," tenendole distinte da quelle imitative. Per questa ragione giova tener conto qui delle integrazioni che a questa teoria ha apportato Hermann Ammann (*Die Sprachtheorie Arnold Gehlens* [La teoria del linguaggio di Arnold Gehlen], "Die Tatwelt," XVII, 1/2, 1941). È senza dubbio esatto che in casi innumerevoli al nome si perviene per un via assai facile, quella dell'associazione, quando cioè il nome è assunto udendolo pronunciare dall'adulto mentre contemporaneamente questi *indica* il corrispondente oggetto: se si mostra al bambino un orologio dicendo tic-tac, questo suono, nell'atto di ripeterlo, si carica immediatamente, nella comunicazione, dell'intenzione della cosa. Tutti i movimenti di maneggio del bambino sono però processi sensomotori, comunicativi, e ove si considerino le radici elementari del linguaggio nella loro connessione, esse appaiono degli atti speciali con i quali l'uomo dovrebbe trovare anche da solo, caso per caso, sia pure con infinita fatica e come "fortuitamente," la strada della parola. Questa "spontaneità" si palesa distintamente proprio in quei casi che Ammann menziona, nei quali il modello sonoro, anziché essere di provenienza umana, è un qualsiasi rumore ambientale che *ottiene un senso* soltanto nella ripetizione, in quella che chiamiamo "vita del suono." Ammann cita un racconto di Schmeing in cui si dice di un ragazzino che all'echeggiare delle esplosioni da una cava vicina replica ogni volta lo scoppio con un "Romps! Romps!" e poi volgendosi dalla parte da cui proviene il sordo rumore esclama: "Ti prego, caro Romps, torna di nuovo"; sí che da allora Romps è nel mondo della sua immaginazione un personaggio che abita nell'armadio, che siede con gli altri a tavola, eccetera.

È inoltre chiaro, da quest'esempio, che la parola non diviene una grandezza costante solo in forza della sua validità nel contesto sociale. Tale sua validità è solo uno dei fondamenti di quella singolare costanza che trova d'altro canto nell'individuo un altrettale sostegno. Già la singola parola è, in questo senso, il medesimo di ciò che piú tardi si rivelerà una "verità," una proposizione valida; è cioè un'invariante, un punto d'appoggio per un comportamento ripetibile in futuro, un punto "fermo" nell'incertezza e instabilità dell'esistenza, un "certum" al quale e sul quale si possono attenere e orientare gli interessi e gli atti del pensiero: e tutto ciò, naturalmente, quanto piú abbia una solida consistenza nell'ambito della comunità.

Mi occuperò ora di un diverso aspetto dei movimenti comunicativi che abbiamo indagato. È questo l'evolversi, in base ad essi, dell'interiorità, e dunque l'azione retrospettiva del maneggio delle cose sugli interessi e sui bisogni che vi si connettono. Tralasciamo per ora il linguaggio e prendiamo a considerare i movimenti di maneggio che si autosviluppano.

21. *Teoria del gioco. Quarta radice del linguaggio*

Osservando l'atteggiamento di esclusività con cui i bambini giocano, osservando come essi quotidianamente siano assorbiti dal gioco sino a cadere dalla stanchezza, e come per anni sia questo il contenuto essenziale della loro vita, ci si trova di fronte a un fatto degno di grande attenzione. Innanzitutto il gioco non rientra nella dimensione della "serietà." Solo un essere che vive in una condizione di sicurezza e agevolezza, un essere i cui bisogni vitali sono soddisfatti dall'esterno può vivere in tale esclusività. Al gioco inoltre è stato da tempo ascritto un certo significato biologico, e si è posto in rilievo come esso sia un luogo di esercizio, di addestramento motorio, e cosí via, in cui vive una segreta serietà. Spencer, per esempio, escogitò la teoria dell'"eccesso di energia" che si scaricherebbe nel gioco, affermazione, indubbiamente, di qualche pertinenza. Non è però possibile credere che il gioco sia soltanto la "serietà dei bambini." Diremo piuttosto che i fatti sono qui assai complessi e rivelatori. Se il gioco costituisce il centro dell'intera prima parte dell'esistenza umana, è forza che gli inerisca un valore alquanto alto.

Su due prestazioni, che si costituiscono nel gioco, è caduta ripetutamente l'attenzione. La prima è l'addestramento motorio, cioè il gioco motorio, nell'ambito del quale avvengono la scoperta e l'elaborazione della molteplicità e plasticità delle proprie capacità motorie. Preyer

osservò nella quarantesima e quarantunesima settimana come per brevi attimi il bambino tentasse di star seduto senza appoggi, cioè si sforzasse di mantenere l'equilibrio "palesemente per proprio divertimento." Groos (*Die Spiele des Menschen* [I giochi umani], 1899) additò a ragione il fatto che i bambini provano con gusto evidente tutti i tipi di deambulazione: zoppicante, con torsione in dentro e in fuori del piede, sui talloni, eccetera. Va da sé che in questo periodo vengano sviluppate tutte le abilità delle mani e delle dita, e sempre con la massima passione e vivacità.

Per intendere tutto questo non abbiamo che da rammentare le premesse che già conosciamo: l'incompiuto apparato motorio umano con la sua grande ricchezza potenziale, l'autoavvertimento, la sensibilità dei nostri movimenti e l'*immaginazione* motoria. Quel che si configura è una comunicazione con se stessi, e perciò il vecchio problema delle prestazioni dell'uomo, le quali si pongono come il suo proprio compito: è importante che per l'appunto le difficoltà costituiscano un'attrattiva e che lo siano, per lo piú, solo finché dura la gioia del gioco: è dunque necessario che il proprio movimento costituisca un *compito*, che nell'uomo stesso siano avvertibili degli impedimenti, se ha da sorgere il piacere di potere, del superamento delle resistenze. Ogni prestazione vittoriosa, e perciò riuscita e dunque liberatoria dell'immaginazione, apre allora prospettive nuove.

La seconda prestazione, il secondo aspetto è quello del "fare conoscenza" (*Bekanntschaft*) delle cose. Nella comunicazione verso l'esterno vengono coinvolte nei propri movimenti cose che si sovrappongono in modo indiscriminato, e sono assunte le scoperte che le concernono. È stato osservato quanto segue: un bambino stava battendo da un po' con un cucchiaio su un piatto; per caso gli avvenne di toccare il piatto con la mano libera, sí che il suono ne risultò attutito, e questa differenza colpí il bambino. A questo punto prese il cucchiaio con l'altra mano, batté di nuovo sul piatto, tornò a "smorzare," eccetera (undici mesi). Non è necessario che mi addentri, in questo contesto, in tutta la ricchezza delle familiarità che si acquisiscono con le cose. Può bastare quest'esempio. Se lo facessimo, avremmo modo di constatare quei fenomeni tipicissimamente umani, e non già animali, che già conosciamo: il padroneggiamento del mondo in termini comunicativi che si stabilisce nella piú ampia azione reciproca, e l'autodischiudersi delle proprie capacità.

Questo per quanto riguarda l'aspetto serio del gioco. Affermo a questo punto che l'autentico *carattere di gioco* va cercato in tutto e per tutto sul versante dell'immaginazione e degli esonerati *interessi dell'immaginazione*. Naturalmente l'immaginazione è il nerbo autentico del gioco – anzi, a guardar ancor piú in profondità, questo nerbo è il sorgere, e

l'autogodimento, di interessi umani "superficiali," esonerati, mutevoli a piacere.

Anche il gioco dell'adulto rivela ancora questo preciso aspetto. Di rado riesce senza implicare anche interessi erotici o finanziari o competitivi. Ma il punto è precisamente che questi interessi possono esibirsi solo nella veste di interessi, diciamo cosí, fantastici e assolutamente "impratici": l'atteggiarsi in balli saltellanti, la distribuzione regolata dal caso di carte variopinte o altrettali cose costituiscono l'aspetto propriamente ricreativo o eccitante del gioco, comportano un'intensissima partecipazione a fortuità oggettivamente del tutto insignificanti, mentre il semplice giocarsi ai dadi delle somme di denaro non è un gioco che di per sé dia soddisfazione: la soddisfazione viene dal cerimoniale, da un'atmosfera speciale e come irreale, dalla casualità, frammista però a regole, da oggetti variopinti o stimolanti, spesso addirittura da un abbigliamento particolare; è tutto questo a condizionare al contempo, e profondamente, il fascino del gioco, e sono questi gli interessi esonerati che propriamente costituiscono ciò che chiamiamo "gioco."

Interessi dunque scevri da bisogni, fantasticanti – una questione da discutere ulteriormente. Per Buytendijk (*Das Spiel von Mensch und Tier* [Il gioco nell'uomo e nell'animale]) è impossibile ricondurre i giochi a pulsioni particolari o considerarli come esercizi per compiti seri della vita (p. 88). L'ipotesi di una "pulsione ludica" è naturalmente una mera spiegazione verbale che non dice nulla. Negli animali tuttavia si vede chiaramente come nel cosiddetto gioco dei piccoli già siano attivi gli istinti peculiari della specie; in particolare nei carnivori l'acchiappare, lo scattare, il ghermire, l'appostarsi in agguato e cosí via si annunziano nel "gioco": sono dunque tali istinti ad annunziarsi nello stadio giovanile in forma ludica, cioè, in questo caso, inautentica.

Nell'uomo, invece, il gioco significa qualcosa di alquanto diverso: significa il costituirsi, l'erompere e il piacevole esperire di interessi fantastici, e perciò di processi dell'immaginazione comunicativa; e soprattutto il rendersi coscienti di tali interessi che, per loro essenza, sono instabili e mutevoli. Questa instabilità è in generale una forma giovanile dei movimenti, essendo le strutture stabili e automatizzate delle acquisizioni posteriori: donde la somiglianza del "gioco" degli animali con quello umano. Ma qui l'instabilità è un dato di fatto piuttosto diverso, assai piú profondo: l'"essere non definito," con la sua struttura pulsionale plastica, aperta al mondo e variabile, si esperisce nel gioco come tale, ovvero l'"instabilità" è il *contenuto* essenziale del gioco. Il fascino del gioco consiste in interessi che insorgono momentaneamente, sollecitati per un certo tempo e finché dura il rapporto di comunicazione; ed è completa-

mente erroneo considerare come motivo del gioco soltanto gli esiti "seri" dell'addestramento motorio di cui sopra, che pure nel gioco si vengono attuando. Ci sono nell'uomo, piuttosto, e solo in lui, fuggevoli e fantasticanti interessi di maneggio, per loro natura instabili. Il rumore penetrante emesso dai bubboli del bambino rende duplicemente percepibile il percorso di ogni movimento già di per sé avvertito: una pulsione, un bisogno o comunque si voglia chiamarlo si desta in base a questa connessione e si dà anticipatamente come attesa e impulso allorché la cosa è vista, e a questo impulso ineriscono i piú precisi fantasmi motori e sensori, e cosí la pulsione esperisce se stessa. Il movimento, come Buytendijk vede esattamente, deve ritornare a colui che gioca. L'essenziale è dunque questo, che *in un tale processo di maneggio si è sviluppato un interesse determinato, divenendo intelligibile a se stesso.* Ciò a sua volta consente di scorgere una proprietà decisiva della vita pulsionale: essa è aperta al mondo, e il piacere insito nel gioco è il piacere insito nel dispiegarsi di pulsioni variabili, mutevoli per contenuto e determinatezza: senza che dei bisogni sussistano!

Nel gioco ci imbattiamo perciò nell'incomparabile struttura pulsionale umana aperta al mondo, la quale si orienta secondo questi o quei contenuti, o, inversamente, viene "investita" (*besetzt*) da questi o quei contenuti. Fu un'intuizione grandiosa, cui ci rifaremo ancora spesso, quella che permise a Kant di affermare "che le rappresentazioni del senso esterno costituiscono la materia propria, onde noi arricchiamo (*besetzen*) il nostro spirito" (*Critica della ragion pura*, tr. di Giovanni Gentile e di Giuseppe Lombardo-Radice, Parte prima, Sezione seconda, p. 90, Bari, Laterza, 1946). Questo arricchimento o "investimento" avviene attivamente, e il gioco è la forma in cui una vita pulsionale aperta al mondo, ancora – a causa del lungo sviluppo – esente da compiti e sovrabbondante, dischiude se stessa in direzione del mondo ed esperisce in vivacità di comunicazione il crescere al suo interno di una piena di bisogni partecipativi e mutevoli. Spencer aveva dunque, come sempre, sguardo acuto e tuttavia troppo limitato quando parlava del "carattere di sovrabbondanza" del gioco. A costituire il gioco non è, com'egli credeva, il puro piacere funzionale dei movimenti, bensí, in ultima analisi, l'esperirsi delle fondamentali proprietà della struttura pulsionale umana; la quale è sovrabbondante, plastica, aperta al mondo e comunicativa, e del resto, per questi stessi motivi, abbisogna poi di *disciplina*, allorché si profilano compiti seri. Perciò i giochi "polifonici" sono i piú belli: quelli condotti da piú persone, in cui figurano l'attacco, la fuga, l'inseguimento, la sorpresa, la fiducia, la casualità, eccetera, e che, appunto, sarebbero assai inadeguati come "propedeutica" al combattimento reale, poiché, senza eccezione, dànno piacere

solo in un contesto di "regole del gioco" scelte liberamente. Se la pedagogia eleva a metodo la transizione dal gioco al lavoro ("imparare giocando"), tale transizione consiste nel *restringersi* dell'interesse ludico a determinati obiettivi finali, nel *fissare* il comportamento nel senso della conformità a regole e dell'attenervisi; consiste inoltre nell'*obbedienza alla cosa*, nella preponderanza che acquistano le leggi proprie della cosa in quanto tale, sí che, alla fine, sono queste leggi a determinare il comportamento conforme a regole.

George H. Mead (*Mind, Self and Society*, Chicago, 1934) ha mostrato in modo persuasivo come il trasporsi in altri (*to take the role of the other*), cioè l'assumere la risposta dell'altro già nel proprio comportamento verso di lui, sia la funzione fondamentale in cui il Sé si distingue da se stesso e si profila in sé di fronte all'altro, la funzione in cui dunque si sviluppa l'autocoscienza: "Per un comportamento razionale è necessario che l'individuo acquisisca un atteggiamento oggettivo e impersonale nei propri confronti, che diventi per se stesso un oggetto... Egli fa esperienza di se stesso come di un Sé ovvero individuo non direttamente o immediatamente, non divenendo un soggetto per se stesso, bensí solo in quanto divenga per se stesso un oggetto, precisamente come altri individui sono oggetti della sua esperienza. E diviene un oggetto per se stesso soltanto assumendo l'atteggiamento di altri individui verso di lui all'interno di un ambiente sociale" (p. 138).

Non è qui il luogo di delucidare tutta l'importanza di questa tesi, rientrando essa in contesti studiati dall'antropologia sociale. Ci interessa però la sua applicazione al gioco di gruppo (*game*) e alle regole del gioco. "Il *game* è un serie di risposte di altri organizzata in modo che l'atteggiamento dell'uno provoca i corrispondenti atteggiamenti di altri. Questa organizzazione si dispone nella forma di regole del gioco. I bambini hanno un grande interesse nelle regole del gioco e l'averne fa parte del piacere del gioco; queste regole sono la serie di risposte indotte da un determinato atteggiamento (*attitude*). Si possono esigere da altri determinate risposte se si assume un determinato atteggiamento" (p. 151). Le azioni degli altri partecipanti al gioco, che ciascuno assume e di cui tien conto nel suo proprio atteggiamento, vengono organizzate in un sistema reciproco, in un'unità, ed è questa organizzazione, enucleata come regola del gioco, a determinare la risposta dell'individuo. La comunità organizzata o il gruppo sociale, che conferisce all'individuo una siffatta e per cosí dire trasponibile unità del suo Sé, può essere definito "l'Altro generalizzato" (*the generalized other*, p. 154).

È possibile pertanto interpretare in questi termini: poiché l'uno si traspone nell'imminente comportamento dell'altro e già lo anticipa nel

suo proprio, e poiché ciascuno nel gruppo di gioco si trova verso ogni altro nello stesso rapporto, si delinea una struttura di "ruoli" rispecchiantisi a vicenda, la quale, enucleata e formulata come regola del gioco, guida in ognuna delle situazioni di continuo mutevoli il comportamento di ciascuno dei singoli in modo che questa struttura di ruoli reciproci permanga identica a se stessa. Mead ha sicuramente ragione quando afferma che qui siamo dinanzi a uno dei modelli fondamentali in base ai quali sorge l'agire comunitario.

Di conseguenza, non è possibile né considerare il gioco come serietà mascherata, né farlo risalire a un particolare "istinto ludico," dovendosi invece ricercare le peculiari strutture umane che in esso si realizzano. Queste strutture sono lo sviluppo di interessi esonerati sulla base di processi di maneggio, il dispiegarsi dell'immaginazione comunicativa su contenuti instabili, il concrescere di tali contenuti in transitorie strutture di interessi e, infine, il graduale loro circoscriversi e oggettivarsi che nel *game*, nel gioco sociale, si coagula in una "regola," nella quale il gioco si trasforma non tanto nella dimensione della serietà quanto in quella dei reciproci obblighi.

Un processo abbastanza simile, e da intendersi con i medesimi criteri, esibisce anche la quarta radice del linguaggio, il *richiamo*.

I bisogni e le necessità del bambino – che egli a causa del suo incompleto sviluppo e della sua immaturità non può ancora interpretare né fare propri – si esprimono in una generale irrequietezza motoria, e tra le altre cose in un'inarticolata lallazione ed emissione di suoni. Poiché il bambino ottiene interamente dall'esterno il soddisfacimento dei suoi bisogni che si annunziano in tali modi, e poiché d'altra parte nei suoni che emette egli ha l'autoavvertimento dell'attività piú intensa, riavvertita e di conseguenza ancor piú intensificantesi, tali suoni, che dapprima si limitano a precedere il soddisfacimento, non possono che acquisire il senso del richiamo quando si manifesta sonoramente non piú la mera oscura pulsione, ma è l'intenzione del soddisfacimento ad *anticipare* nel suono il *soddisfacimento* stesso. Che i successi di una determinata attività vengano assunti e che questa attività sia poi impegnata in base al successo è del resto un fatto che è accaduto di osservare già negli animali superiori. Come abbiamo riferito, gli scimpanzé di Köhler continuavano a scavare con dei bastoni se capitava loro di conseguire dei successi rinvenendo delle radici, *nell'intenzione* appunto di ottenere quel successo. Il bambino di tre mesi già ricorre al grido di allarme, al quale sia seguito il soddisfacimento, nell'intenzione di ricevere aiuto.

Emerge qui, di nuovo, il valore della bilateralità del suono; in quanto riavvertito esso stesso, è una componente del medesimo mondo dal quale

provengono anche gli adempimenti dei bisogni. Nel suono, pertanto, questi adempimenti vengono inseriti nell'autoavvertimento dell'attività, e infatti solo nella sua voce potente il bambino di tre mesi esperisce il sentimento dell'attività e dell'accrescibilità del suo impegno. Perciò la situazione di sgradevolezza e di bisogno viene padroneggiata da questo versante, e il bambino nel suono ha prodotto un rapporto, una comunicazione con il mondo esterno nel punto vitalmente piú importante. Quando dalla sgradevolezza si fa strada l'intenzione di aver aiuto, ecco prorompere il richiamo.

Anche il richiamo rivela la struttura di un'azione volontaria. L'urlío, che in origine ha carattere meramente affettivo ma che è coronato dal successo, diventa poi intenzionale, e già nelle prime settimane di vita è necessario disavvezzare il bambino dallo sfruttare eccessivamente questo successo. Ma l'aspetto di tale processo per noi piú importante è l'azione retroattiva verso l'interno. La vita pulsionale dell'uomo deve essere orientata. Si può ben supporre che i bisogni di natura fisiologica del bambino si annunzino dapprima come un caos di sgradevoli stimoli esterni e interni. Con il grido-richiamo si compie un passo importante verso la precisazione di questi bisogni: nel suono, un determinato nesso d'esperienza vissuta coglie se medesimo, quello ad esempio di fame, grido e soddisfacimento. Nell'attesa del soddisfacimento, tale nesso diviene in una certa misura cosciente, nel grido acquista la capacità di imporsi, e il suono diviene lo strumento-guida di un esperire determinato e orientato.

Non mancheremo in seguito di indagare a fondo in quale rapporto stia la nostra vita pulsionale con l'azione. Basti per ora l'accenno che nell'azione (anche in quella di natura linguistica) essa si determina, alla lettera, in base al mondo, acquista cioè direzione e contenuto e si fa d'ora in poi vivacità determinata, orientata, energica. Il richiamo appunto può essere l'"azione pionieristica" nella quale un bisogno si rende intelligibile.

Un esempio: a un anno e due mesi il bambino vuole una gruccia per abiti su cui ha posto gli occhi: "Papà!" (richiamo). Segue una pausa – poiché il padre non reagisce. Poi, con decisa rielaborazione e avvalendosi di tutti i gesti propri dell'accennare: "quello!"

In questo caso il bambino già possedeva un pronome dimostrativo, e il suo era un interesse instabile, ludico, del tipo di quelli testé discussi. Ma si osservi tuttavia come nella parola si faccia strada e si articoli un desiderio, il quale ora, disponesse il bambino del nome dell'oggetto, sarebbe addirittura un interesse pienamente interpretato e cosciente. Per questa via tutti gli stati della nostra vita psichica si rendono "a misura di linguaggio," e le nostre pulsioni, qualora non si dia ulteriore elaborazione, o collegamento fra loro, o l'una non prevalga sulle altre, eccetera, continuano

sempre, in un primo tempo, a vivere nelle immagini e nelle intenzioni della situazione in cui si erano manifestate la prima volta: "aderiscono" ai vecchi nomi nei quali divennero originariamente intelligibili. Nel caso elementarissimo del richiamo si tratta dunque dell'articolazione e precisazione di un impulso legato a un bisogno nel suo orientarsi verso un adempimento esterno sotto il comando del richiamo, nel quale il bisogno si fa valere in termini di azione e comprende in tal modo se stesso. Diverso può essere il grado di chiarezza, sempre è da presupporre un ricordo dell'adempimento, qualora questo abbia avuto piú volte luogo; ma ogni ricordo diviene attesa anticipatrice solo quando gli apra la strada un movimento, e allorché ciò avviene nel richiamo, ecco prodursi una connessione tra bisogno, richiamo e adempimento. L'inquietudine del bisogno non fa piú semplicemente erompere il richiamo, ma nel richiamo l'inquietudine attende l'adempimento, e perciò ha compreso se stessa.

Questi pochi esempi ci hanno dato modo di intavolare un argomento d'estrema importanza, nel quale dovremo impegnarci ancora. *L'orientamento della vita appetitiva* è un compito unicamente umano, che consegue alla mancanza di istinti predeterminati e univoci. È una necessità biologico-antropologica possibile soltanto, in via assoluta, con l'ausilio del linguaggio; una necessità, giacché la nostra vita pulsionale va orientata, cioè corredata di immagini delle situazioni e dei successi a queste connessi. Quel che chiamiamo vita psichica consiste 1. nella struttura di un mondo interno e 2. nella struttura di un mondo interno *disponibile*. In altri termini: l'eccesso pulsionale dell'uomo dev'essere organizzato conferendogli direzioni e articolazioni, per mezzo di subordinazioni ed esclusioni, il che diventa possibile solo, per l'appunto, sulla base dell'esperienza e dell'interpretazione di situazioni vissute, nelle quali le nostre pulsioni possono destarsi alla memoria di sé e rendersi intelligibili. Il padroneggiamento del mondo esterno è in pari tempo articolazione e caratterizzazione di un mondo interno, e alla vita interna umana ineriscono le due straordinarie premesse di un eccesso pulsionale da un lato, con debole legame istintuale, e di una sfera mondana ininterpretata, "aperta" dall'altro, che per prima cosa va padroneggiata, *dal cui reciproco scontro e incontro quella s'ingenera e si costituisce*. Questa la concezione fondamentale della teoria che esporremo in seguito e alla quale ho dovuto accennare in anticipo dal momento che questo nesso già si configura nella funzione del *richiamo*. Se infatti il richiamo intenziona l'adempimento, un bisogno si è formato nel seno di un'attesa determinata: e ora è caratterizzato *come tale*.

In forza di questa sua quarta radice, nel linguaggio resta per sempre conservato un aspetto di soddisfacimento raggiunto, "imposto," di coinvolgimento di altri ovvero di comando, anche in quelle che, piú tardi,

saranno delle mere comunicazioni. L'uso del linguaggio puramente teorico, quale si fissa nella forma del giudizio, è un fenomeno assai tardo ed eccezionale. La musicalità dell'accento, il ritmo, la misura, la modulazione costituiscono siffatti elementi espressivi concomitanti, che non scompaiono nemmeno quando, nelle lingue altamente sviluppate, assumono un valore sintattico o caratterizzante, onde una determinata modulazione significa la "domanda," o, come nella lingua cinese, l'altezza del suono assume un valore addirittura denominativo.

In rari, ma rinvenibili casi, infine, il richiamo è un ponte verso il nome. Si dà perciò una transizione dall'azione "che apre la via," cioè dall'attesa pulsionale che si condensa nel suono, alla pura *intentio* della cosa come tale. Essendo in ogni momento disponibile e ripetibile a piacere, ogni suono può distaccarsi dalla situazione alla quale originariamente apparteneva, e dunque anche dal bisogno corrispondente. Il suono sorregge allora l'intenzione della cosa in se stessa, ed è quindi una autentica parola. Anche qui, si dovrà presupporre una comunicazione nel suono. Affinché per tale via diventi nome, è necessario che abbia acquisito una certa vita propria, il che accade nel contesto della "vita del suono"; deve quindi essere già sciolto, al caso, dal legame espressivo con il bisogno. Un buon esempio di questo caso apparentemente infrequente è il modo in cui un bambino pervenne alla parola "butte," che per lui significava panino o dolce; questa parola era un autentico nome, ed era nata da "bitte," * cioè da quello che all'inizio era stato un semplice richiamo o una parola che esprimeva un bisogno.

Piú tardi, tuttavia, questa possibilità è importante nella direzione inversa, quando cioè i nomi assunti sul piano "teorico" sono impiegati al servizio di bisogni. Noi possiamo, in tal caso, sviluppare interessi e bisogni per tutti i contenuti in cui ci imbattiamo e per tutti i contenuti pensabili. Dice spesso con determinazione un bambino di due anni e tre mesi: "Mamma, voglio..." e si dà poi a cercare, in una lunga pausa, che cosa potrebbe volere; per sviluppare, appunto, un bisogno.

22. *L'ampliamento dell'esperienza*

Le connessioni che andiamo esaminando di percezione, movimento e linguaggio entrano a questo punto in uno stadio nuovo, se passiamo ad occuparci dei processi superiori di specie ancora molto semplice.

* "Per favore." [*N.d.T.*]

Già nel suo ambito fisiologico la nostra percezione ha la tendenza a compendiare i suoi contenuti in globalità circoscritte; e tuttavia, già qui, ha anche un certa tendenza opposta, di tornare a scomporsi all'interno di queste. Cosí, per esempio, già le leggi della costanza non armonizzano del tutto sul piano ottico, sí che, poniamo, la costanza della grandezza spesso raggiunge valori ideali anche in condizioni non proprio semplici, mentre ciò non avviene nello stesso oggetto per quanto riguarda la costanza cromatica e quella della forma (Brunswik, *Wahrnehmung und Gegenstandswelt*, cit., 1934, p. 207). A un altro tipo di dissociabilità ottica delle impressioni suscitate dagli oggetti accenna anche E. Jaensch ("Zeitschrift für Psychologie," 88, p. 144), là dove analizza la dislocazione spaziale, cioè il fenomeno di una rotazione ottica di 180° degli oggetti visivi, cosí che destra e sinistra, sopra e sotto appaiono scambiati. Il significato della dislocazione spaziale sta, egli dice, nel fatto che essa prepara la strada alla *scomposizione*, nella fantasia e nel pensiero, dei complessi dati. Anche Köhler, nel suo lavoro sugli scimpanzé (1921²), ha dovuto introdurre i concetti di "costanza ottica" e di "dissolvibilità dei collegamenti ottici" per spiegare il fatto che i suoi animali non riconoscevano cose a loro note, allorché queste, per esempio un tavolo all'angolo della stanza, erano perfettamente conglomerate con altre cose. Nella teoria della Gestalt piú recente (W. Metzger, *Psichologie*, cit., 1954²), del resto eccellente teoria, questo punto di vista della (relativa) dissociabilità dei dati percettivi ottiene scarsa considerazione, pur osservandosi che il porre in risalto le parti staccate non può essere scambiato con il loro scomporsi.

La scomposizione, discussa nel capitolo sedicesimo, dei campi percettivi in singoli contrassegni-guida, che abbiamo esaminato nell'esempio della cagna sottoposta ad addestramento da Konrad Lorenz, la trasponibilità su sfondi diversi di tali figure disarticolate da un contesto, le regole della costanza della forma, che consentono di riconoscere una stessa forma in prospettive mutevoli e perciò di cogliere varianti diverse come relative allo "stesso modello," e, infine, l'inversa funzione propria del complesso, grazie alla quale delle forme sono individualizzate e " riempite" con una "mescolanza" di dati – tutte queste prestazioni bastano certo, in via generale, a spiegare la capacità d'apprendimento degli animali, nel senso del fissarsi del loro comportamento su segnali determinati. Un *simbolo*, invece, è il prodotto di un comportamento comunicativo, e sussiste, nel senso piú stretto, addirittura soltanto là dove è possibile porlo in risalto rispetto a ciò che designa e dunque significa qualcosa d'altro da quel che è. Cosí, gli arricchimenti e i contrassegni preferenziali, da noi indagati minuziosamente, quelli che l'attività di maneggio della mano e dell'occhio

produce nella nostra percezione, già abbiamo potuto chiamarli simbolici, perché anche qui, per esempio, l'ombra significa rotondità, il punto rilucente umidità. Si dà perciò anche, come già ho detto, una visione panoramica di intere serie di tali simboli in *campi simbolici*, nei quali non solo è garantito un orientamento rapido e appunto "panoramico," ma è altresí possibile quell'*esonero* consistente nel non doversi impegnare nella straordinaria profusione in cui le cose si possono presentare. Questa neutralizzazione o copertura di ciò che va colto panoramicamente, nell'uomo è ottenuta, in ampia misura, grazie alla sua propria azione.

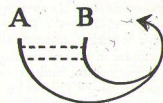
Soltanto in tali campi panoramici è possibile cogliere le relazioni tra tali simboli. Questi a loro volta sono sempre messi in rapporto da movimenti: da movimenti degli occhi, del capo, degli organi tattili, o da movimenti globali. Naturalmente, un rilevamento di tali relazioni in questo senso esiste, in via assoluta, anche negli animali, i quali con sicurezza traggono profitto motorio dalle relazioni percepite dell'"accanto," del "dietro," eccetera. Poiché sul piano della percezione ci sono date non tanto cose singole quanto situazioni globali, e queste tuttavia in forma appunto articolata, dove i punti di articolazione sono di volta in volta siffatti simboli, il rilevamento della relazione nasce in linea di principio dallo scomporsi, dallo sciogliersi di situazioni in singoli "accenti" sensori e nelle loro relazioni, e mai dall'addizione, poniamo, di elementi singoli, colti in prima istanza e uno dopo l'altro.

Se la nostra azione sussume sotto un punto di vista comune cose altrimenti diversissime, ciò presuppone che sussista una tale struttura simbolica della percezione. Il simbolo posto in risalto – forma, colore, eccetera –, che è un segno di una "massa oggettuale," è "astratto" nel senso proprio del termine, cioè "tratto fuori," grazie alla trascuranza di impressioni contigue egualmente possibili; e quando noi trattiamo allo stesso modo una cosa del tutto diversa che però contenga il medesimo connotato, di nuovo facciamo astrazione, questa volta dalla diversità delle due cose considerate nel loro complesso, che noi invece trattiamo allo stesso modo. Questa astrazione non è un atto, può essere semplicemente un'*inibizione* centrale di altre prospettive, qualora sia già solida la prospettiva simbolica. Se le nostre azioni si atteggiano in modo da badare unicamente ad accenti o simboli determinati e particolari *in circostanze per il resto assai modificate, ma neutralizzate*, esse "si espandono," in quanto, in un contesto del tutto diverso, è posto in risalto solo lo stesso simbolo, e ora percezione e azione sussumono sotto un'unica *prospettiva* cose altrimenti assai diverse. Il punto qui decisivo è che questa prospettiva è definita soltanto dall'azione coinvolgente la cosa, e che soltanto l'identità del comportamento svela la

possibilità, inattesa, di comparare tra loro situazioni altrimenti diversissime. Di questo fatto significativo offrono esempi persino le scimmie di Köhler. Quando queste mostravano un particolare interesse, che gli esperimenti accentuavano, per "oggetti oblunghi e mobili," in certi casi percepivano un fazzoletto come fosse un bastone e lo trattavano in conformità. Esse avevano dunque acquisito gli "accenti" ottici "oblungo" e "mobile" e accoglievano nel loro comportamento e nella loro azione ogni oggetto connotato di questo accento, mentre le restanti qualità erano neutralizzate e "ignorate" (*"übersehen"*).

Già nell'animale, dunque, assistiamo a un costituirsi pratico, sensomotorio, dei concetti, poiché qui – assolutamente – è in atto un'"astrazione," un "astrarre vedendo," una generalizzazione. Un simbolo, che, come si è detto, è un segno di tutta una "massa oggettuale," è "astratto" nel senso proprio del termine, cioè "tratto fuori e posto in rilievo" mediante la neutralizzazione di eventuali impressioni contigue, le quali vengono ignorate; e consente cosí l'*universalità* delle nostre azioni, cioè consente a queste di espandersi e di trarre allo stesso modo partito dallo stesso simbolo in contesti affatto diversi, altrettanto neutralizzati. È questo, naturalmente, un fatto decisivo per ogni ampliamento dell'esperienza. La connessione sinora considerata può rappresentarsi nello schema seguente: da un gruppo di impressioni g h I k l è assunta un'impressione-guida, simbolica, I. Ciò avviene in modi assai diversi: per il semplice imporsi del movimento ottico, tattile, eccetera, in forza di certe leggi fisiologiche del "prescindere" dal dato oggettivo (costanza cromatica), attraverso il "sorvolare" (*übersehen*) – frutto di apprendimento – sulle impressioni concomitanti g h k l, per la preferenza accordata istintualmente o per abitudine a I, eccetera. Ogni nesso p q I r s, nel quale ricompaia l'accento I, è visto allo stesso modo, addirittura *come* lo stesso, ed è assunto corrispondentemente nel compimento dell'azione. E non è tutto, poiché, a nostro avviso, come si deve parlare di un costituirsi sensomotorio dei concetti, cosí è consentito parlare anche di un'*interpretazione* sensomotoria. Le scimmie di Köhler interpretavano i fazzoletti come bastoni, solo che quella era una interpretazione erronea. Quando però nella predetta azione, e questa volta con successo, adoperarono dei pezzi di filo di ferro, nei quali ancora una volta percepivano unicamente le connotazioni "oblungo, mobile," ampliarono in modo autentico la loro esperienza del mondo circostante. Detto in termini astratti, questo processo consiste, pertanto, nel fatto che *con il successo, A è posto in luogo di B, A è preso per B.*

L'articolarsi del campo percettivo in "accenti" simbolici entro campi intermedi neutralizzati consente una visione selettiva ("*Übersicht*") e il rilevamento sensomotorio delle relazioni. Il carattere "astratto" del simbolo consente anche un allargamento delle nostre azioni, cioè un'espe-

rienza autentica, poiché A è preso per B, per tanto che l'identità degli accenti simbolici lo consenta. Se uno ha bisogno per esempio di una tazza, e non ne trova, può utilizzare all'occorrenza un vaso o una ciotola: per lui quel che ha importanza è unicamente il carattere "rotondo e cavo," mentre le altre qualità di questi oggetti egli le neutralizza, e semplicemente prende A per B nella transizione di un accento sensoriale, di una determinata qualità posta in risalto. È evidente che tali dati di fatto vanno descritti da due versanti. Si può dire che le cose percepite si uniscono a costituire certe connessioni o relazioni; e quindi si può parlare della tendenza degli "stimoli" a collegarsi ad altri stimoli e a immettersi nei loro tracciati operativi. Ma si può parlare anche di una tendenza di questi ultimi ad ampliarsi e ad accogliere in sé altri "stimoli" o altre parti di situazione. Il che è lo stesso, solo detto in modo diverso. Questo lo schema:

Un'impressione sensoriale A è "associata" con un'altra B, se s'immette nell'azione diretta su B; ovvero, in altri termini: questa azione si è estesa da B anche su A.

Se per esempio in Germania, in seguito a certe esperienze, al nome Peter è "associata" un'impressione particolarmente sgradevole, ciò significa che la nostra reazione di rifiuto si è estesa dalla classe "persone sgradevoli" alla classe "persone di nome Peter." Si potrebbe dire anche che le ormai piú volte menzionate scimmie di Köhler associavano "bastone" e "fazzoletto," e s'intenderebbe la medesima cosa.

Ma cosí l'intero processo non è ancora descritto compiutamente. L'esperienza non consiste solo nell'identificare sotto una determinata prospettiva fatti per altri aspetti diversi, o nell'estendere il nostro comportamento a cose diverse in una stessa prospettiva. Nella nostra descrizione manca ancora un momento importantissimo: l'attesa.

Vogliamo dire che prendere B per A significa questo: aspettarsi in B le stesse *conseguenze* su cui l'azione fa conto nel caso di A. Senza dubbio gli scimpanzé di Köhler "attendevano," cioè anticipavano, dal loro maneggio dei fazzoletti, le stesse riuscite alle quali erano avvezzi dal maneggio dei

bastoni. Se vedevano bastoni nei fazzoletti e se li usavano come se lo fossero, in un certo oscuro grado d'aspettativa c'era in loro ciò che in parole si potrebbe esprimere cosí: con queste cose lunghe e mobili cattureremo le banane. Ora, come già ho mostrato, ai nostri movimenti perfetti ineriscono in altissima misura fantasmi di maneggio e di riuscita. Se noi pertanto facciamo esperienze puramente pratiche del tipo: prendere A per B, lo facciamo nell'anticipazione del medesimo successo. Questa aspettativa può essere delusa oppure soddisfatta. Solo in quest'ultimo caso si tratta di un semplice ampliamento della nostra esperienza. Quest'ultima può essere ora definita in maniera piú completa: "fare esperienze (nel senso cioè piú elementare della parola) significa prendere, in prospettive determinate ed esclusive, A per B, e attendersi da A il medesimo che valeva per il rapporto con B."

A questo punto due casi sono possibili. Primo caso: A soddisfa questa aspettativa, e allora abbiamo ampliato la nostra esperienza. Secondo caso: A non soddisfa questa aspettativa; in tal caso si configura un'esperienza *nuova*, dapprima delusiva, la quale pone un *problema*.

Per esempio, alle scimmie di Köhler *non* riusciva l'operare con fazzoletti. Questi si rivelarono inadatti, naturalmente, perché non rigidi, informi. È d'importanza estrema che a questo punto per le scimmie non sorga alcun *problema* e che invece làscino cadere questa esperienza. Perché questo?

La risposta piú semplice consisterebbe appunto nel dire che esse non si domandano il perché, e che dunque "non hanno alcuna categoria della causalità." Ma la domanda del perché, che nel caso di noi uomini sorge di fronte a tali nuove esperienze problematiche ossia delusioni, non è che una fase intermedia: introduce semplicemente un'elaborazione di questo problema; la quale consiste unicamente nell'elaborare, di fronte all'esperienza *perturbatrice*, una *prospettiva*, che consenta di sussumerla sotto esperienze già fatte di altro genere, di porre perciò B in luogo di C. Esempio: un primitivo esperisca in un altro la delusione della sua abituale attesa circa il comportamento di questo: il quale poniamo cade malato. Questo evento è un'esperienza delusiva, un problema. Il fatto di questa concreta malattia viene affrontato sussumendolo sotto esperienze già note: quelle della fattura o degli spiriti maligni, eccetera. Questa identificazione: la malattia rientra tra le manifestazioni della malia demoniaca innesca a sua volta conseguenze di vario genere: l'attesa dell'aiuto dei rimedi noti contro la malia; ma anche questa attesa può andare delusa. Sorge allora un altro problema, che comporta un mutamento di prospettiva: il guaritore è nullo. Di conseguenza costui deve essere mangiato, eccetera.

Quel che dunque è sotteso alla cosiddetta causalità, alla domanda del perché, è questo: la delusione di un'attesa, quest'esperienza che si configura in termini pratici nuovi, si presenta come un problema. Di questo problema si viene a capo cercando una prospettiva, all'interno della quale esso rientri in esperienze già fatte; in questa stessa prospettiva può figurare un'operazione astraente piú o meno cospicua: probabilmente il punto di vista onde un problema perturbatore A è inquadrato in un'esperienza già nota B è quanto mai astratto.

Sotto il concetto di causalità si celano quindi due specie di esperienze assai diverse fra loro. Le une andrebbero ricondotte alla formula "se-allora"; sono le esperienze indagate da Hume. Nulla radicalmente in comune hanno con queste le esperienze "perturbatrici" testé discusse, che "tagliano" i decorsi agevoli, ossia le esperienze adempitive e che pertanto esigono un esame e un atteggiamento particolari. Ne parla Fichte (*Werke*, I, p. 424): "solo a proposito di una cosa giudicata casuale ci si interroga sul suo motivo." La "legge di causalità" opera perciò nella sua forma astratta due cose: elimina ogni casualità e formula tutti gli eventi in termini di decorsi se-allora.

Ora, se le scimmie ignorano queste esperienze, ciò chiaramente dipende dalla loro *incapacità di cambiare prospettiva*. Esse dunque non possiedono prospettive variabili, il che significa che nell'esperimento con i fazzoletti esse soggiacciono a una cosí forte pressione del compito imposto dalla pulsione in quanto prospettiva *loro*, da non riuscire a venire a capo di una prospettiva diversa, quella cioè di dominare il nuovo problema. Questa capacità, in altri termini, si rende realmente compiuta solo con il possesso del linguaggio.

Non è che una ripetizione di quanto si è già detto se ora facciamo osservare che con l'estendersi dell'esperienza qui descritto è anche posta una crescente libertà dalla situazione. Ciò avviene in modo tanto piú decisivo, quanto piú ricche di simboli sono le percezioni di cui si dispone. L'astrazione dai nuovi nessi p q r s, in cui I compare, significa poter prescindere dai loro titoli di richiamo pur sempre possibili. All'osservatore, che vede la scimmia servirsi di un fazzoletto, cioè di qualcosa che di solito serve per avvolgere, come di uno strumento per raggiungere il bersaglio, ciò fa l'impressione di un fare assolutamente "inventivo": l'animale sembra infatti affrontare la situazione riflettendo liberamente e autonomamente, qualora non si conoscano le condizioni assai limitate di questa prestazione. La percezione umana, rispetto a quella animale, è infinitamente piú ricca di simboli (il che è ulteriormente potenziato dal linguaggio), non solo, ma le azioni e i movimenti dell'uomo sono anche, in quanto autocostruiti, strutturalmente del tutto diversi: sono in sé "densi

di attese" e variabili. L'esonero è un esonero totale: l'uomo si muove in movimenti ben riusciti, impegnabili in modo variabile, non pulsionali, all'interno di uno spazio allusivo popolato di cose familiari e accantonate; e inoltre nell'indipendenza di principio della sua vita percettiva e motoria dalle sue pulsioni (si veda la Parte terza). La sua possibilità di fare esperienze nel senso che abbiamo discusso sin qui sarebbe già di per sé incomparabilmente piú alta, se la sua capacità *non animale* di cambiare le prospettive non rendesse del tutto improponibile il confronto.

Per maggior chiarezza, diamo un compendio delle "figure" dell'esperienza sinora discusse:

1. Tipo: riflesso condizionato e apprendimento in seguito a riuscita casuale e a errore. Assunzione di successi fortuiti e impegno dell'azione orientato su di essi.

2. "Prendere A in luogo di B": la percezione bada solo a certi caratteri o simboli ben rilevati, vede A in quanto B. L'azione si amplia, poiché tratta A come tratta B.

3. Eventuali insuccessi sono nuove esperienze inattese. Essi divengono ora dei problemi. Un mutamento di prospettiva quanto ad essi è necessario per connetterli ad *altre* esperienze.

4. Una forma ulteriore di tali esperienze è la seguente: il considerare oggetti diversi in *una* prospettiva *stabile* (scelta dell'adatto). Essa fu necessaria in quello stadio dell'umanità in cui si trattò di scegliere utensili di legno o d'osso, cioè nello stadio "prelitico." In quanto si tratti di prospettive astratte (per esempio: di cose infiammabili) e questo tener fermo debba essere *ripetibile a piacere*, e dunque avvenga nella prospettiva del futuro indipendentemente da un bisogno o da una situazione-stimolo attuali, è presupposto il *linguaggio*.

5. Un caso molto piú alto e raro d'esperienza si dà allorché, detto in breve, *l'esperienza diviene essa stessa motivo*. Si tratta in questo caso di assumere a oggetto di un'esperienza ordinata il comportamento *come tale* delle cose in prospettive determinate e stabili, in particolare il loro mutevole comportamento in condizioni mutevoli. È questo *l'esperimento*. Esso consiste nel porre una qualsivoglia cosa sotto determinati e selezionati punti di vista in circostanze mutevoli, e nell'indagare le possibilità che vi appaiono. Le dipendenze delle modificazioni di ogni tipo dalle circostanze sistematicamente e completamente variate costituiscono l'oggetto dell'esperienza "pura." Senza determinate attese scaturenti da cognizioni già esistenti non si potrà in alcun modo istituire un esperimento. Ma, in questo, conformemente all'esperienza, non si avrà soltanto la conferma o la confutazione di tali attese (ipotesi), le quali, perciò, andranno esse stesse avanzate in modo variabile, ma ci si imbatterà spesso in fenomeni nuovi e

inattesi, che dovranno essere indagati semplicemente in se stessi, senza ipotesi teoriche preliminari, ma soltanto in base alle leggi sottese alle circostanze del loro emergere. L'esperimento è dunque *"pura prassi teorica,"* consiste cioè nell'avanzare delle ipotesi, nel delineare delle prospettive e nell'avviare delle azioni, per indagare il comportamento delle cose in ordine alle circostanze, che sono esse stesse, a loro volta, selezionate e istituite. La moderna scienza della natura esperimenta a fondo, mirando alla completezza, tutti i processi rinvenibili in un determinato campo; opera dunque *in modo sistematico* e *in forma funzionale*.

La figura dell'esperienza che qui descriviamo in prevalenza, e che consiste nel porre A in luogo di B in una certa prospettiva, è un modello d'esperienza importantissimo. È un modello insito in ogni conclusione razionale – A è M, M è B, dunque A è B – ma è già, come abbiamo visto, un processo di attuazione sensomotorio negli animali. Lo ritroveremo discutendo i contenuti d'immaginazione del linguaggio; infatti già il prendere il nome per la cosa costituisce un'equiparazione siffatta, e a maggior ragione l'interpretazione di un fenomeno attraverso un altro (metafora).

Secondo l'aspetto in base al quale si descriva uno stesso processo, questo appare come interpretazione, equiparazione, associazione o estensione dell'azione. In ultima analisi esso è un *processo dell'immaginazione*, cioè un processo del "trasporsi" da una cosa in un'altra e della trasposizione, insieme, delle relative attese. Nell'"associazione" della parola con la cosa il fulcro autentico è questo: la prospettiva nella quale entrambe sono equiparate è qui quella della *medesima* intenzione, ed è quindi una prospettiva motoria.

È chiaro, perciò, che la nostra esperienza scientifica da un lato semplifica necessariamente e per ogni dove il nostro sapere, dall'altro infinitamente lo arricchisce. Se pongo A in luogo di B, semplifico la molteplicità dell'esperienza, ma le *conseguenze* indotte da questa semplificazione costituiscono precisamente, se *non* corrispondono all'attesa, un materiale d'esperienza *nuovo*. Quest'ultimo viene a sua volta semplificato, collegato al già noto, con nuove conseguenze, eccetera. In fisica, un'enorme quantità di fatti è compendiata in poche leggi.

La capacità degli animali di fare esperienze è molto limitata, sia a causa dell'esiguità delle loro percezioni, sia a causa della monotonia, della non plasticità dei loro movimenti. Ho mostrato in precedenza che fa loro difetto cosí la capacità dell'autointensificazione dei processi sensomotori come l'autonomizzazione di quei rapporti comunicativi oggettuali e motori che si "distanziano dalla motivazione," autointensificandosi e divenendo produttivi; mancano pertanto loro quelle prospettive che ivi si delineano e che possono poi diffondersi per entro il mondo, cosí che tali

esperienze possono essere traslate nel modo descritto. Naturalmente tutto ciò si dà solo quando questi rapporti non avvengono sotto la pressione dell'impulso, quando dunque sono "esonerati": esonerati ormai anche dal moto pulsionale interno in direzione dei risultati già raggiunti e raggiungibili per via diretta. Pertanto alcuni animali imparano molto bene a rimuovere gli ostacoli che si frappongono tra loro e l'obiettivo pulsionale, al modo dei ratti di Mc Dougall che impararono ad aprire le complicate maniglie delle loro cassette in cui era il cibo; essi però trascurano ogni esperienza inattesa che sia emersa al di fuori del tracciato nel quale sono spinti dalla pulsione. Supponiamo che un bambino attui il descritto passaggio da A su B, e dunque tenti di usare un pezzo di fil di ferro come un bastone: in forza della struttura comunicativa del suo maneggiare le cose, egli metterà a frutto lo stesso insuccesso; si rimetterà alle proprietà, di volta in volta diverse, del filo di ferro, alla sua pieghevolezza, infrangibilità, possibilità di assumere qualsiasi forma, eccetera, e svilupperà prospettive nuove, per infine distinguere gli scopi nei quali possono essere usati il legno *e* il filo di ferro da quelli di volta in volta particolari. L'esperienza dell'animale rimane invece nei limiti della pressione immediata dello stimolo o dello spavento che lo fa arretrare; può affinarsi straordinariamente, ma ampliarsi solo in misura assai limitata.

Appunto questo stesso processo, il prendere A in luogo di B, ovvero l'inserire in collaudati modi di operare oggetti nuovi sulla scòrta di simboli posti in risalto, può essere dimostrato nell'ambito del linguaggio. I nostri movimenti di risposta si fanno astratti allorché s'impegnano solo in certi aspetti delle cose. Esattamente in questi termini è la risposta fonetico-motoria, la cui origine abbiamo in precedenza osservato nel contesto del riconoscere. In quel caso, anzi, il punto era che il movimento del suono in risposta all'impressione emergente sostituiva e già comprendeva la reazione complessiva. L'imporsi (*Ansprechen*) degli stessi simboli negli stessi suoni era anche il movimento nel quale si riversavano il riconoscere e il ricordare e nel contempo l'esaurirsi e il "dileguare" dello stimolo. Se ora uno stesso simbolo visivo emerge in altri contesti, che vengono dominati panoramicamente, si estenderà questo stesso movimento, e dunque questa stessa reazione sonora.

Di qui le parole universali infantili. Il bambino denomina poniamo con l'espressione "pipip" tutto ciò che vola: mosche, api, uccelli, sotto il mero riguardo del simbolo astratto che noi esprimeremmo dicendo: un alcunché che vola, indifferenti a ogni altra differenza. Si ha così un costituirsi piuttosto casuale di classi ovvero un ampliarsi della portata

della "parola." In nessun caso si tratta, beninteso, di parole universali autentiche, per formulare le quali il bambino dovrebbe distinguere le singole cose, alquante, parecchie cose in quanto tali. Invece il bambino, ancora verso il ventiduesimo mese, *non* ha alcun intendimento del plurale. Lindner mostrò a un bambino un libro e poi un altro libro. La risposta (appresa) era sempre: "libro." Un altro bambino domanda, indicando una porta: "e questo?" Risposta: "porta." Il bambino corre verso una seconda e una terza porta, ripetendo la domanda, e altrettanto fa con le sette sedie che si trovano nella stanza. Questi bambini stanno pertanto elaborando la differenza tra singolare e plurale, tra parola individuale e termine universale.

Autentiche parole universali, cioè risposte fonetiche dislocate ed estese in senso "astratto" in una prospettiva dominante, le abbiamo invece nel caso seguente. Un bambino di cui parla Jespersen suddivideva il regno animale in due gruppi, nel gruppo "he," comprendente cavalli, tartarughe e tutti gli esseri che camminano a quattro zampe, e nel gruppo "iz," pesci, uccelli, mosche e quanti altri si muovono senza disporre o far uso di piedi. È questo un modo di padroneggiare e di reagire fondato sul riconoscere e che si avvale di una qualsivoglia impressione formale posta in risalto e tale da rendere possibile la transizione.

È chiaro che una percezione più precisa di un'anatra per esempio, essere che può camminare, nuotare e volare, infirmerebbe questa classificazione. In tal caso l'insuccesso ossia la resistenza opposta dalla cosa solleverebbe un problema. Lo schema operativo sarebbe indotto a specializzarsi, così che, ad esempio, la classe "he" sarebbe circoscritta agli animali che camminano soltanto; e allora gli esseri simili all'anatra andrebbero classificati in modo particolare, e si determinerebbe un *posto vuoto* per una risposta nuova e specializzata. Le inevitabili delusioni ed esperienze difettive costituiscono quindi l'occasione e la fonte di esperienze nuove, le quali vanno rielaborate e impiegate in nuove azioni.

I processi considerati sinora, e perciò essenzialmente quelli designati con la formula "prendere A in luogo di B," sono i processi della equiparazione, della generalizzazione e del trarre conclusioni, tutti di specie pratica e diretta. Ulteriori importanti conoscenze ci si dischiudono se ora esaminiamo il *mutamento di prospettive* sullo stesso piano del modo umano di rapportarsi alle cose, al quale si accompagnino prestazioni elementari del linguaggio dotate di un primo carattere di concettualizzazione. In ciò il comportamento di comunicazione non costituisce che la transizione a un comportamento diversamente orientato.

23. *L'esperienza motoria superiore*

I processi percettivi e motori dei quali ora discuteremo sono cosí precipuamente umani, che il trattarne senza penetrare piuttosto a fondo nelle prestazioni del linguaggio riveste un valore solo provvisorio; e ciò soprattutto per il fatto che è da supporre con certezza che essi non si costituiscano se non nell'interazione con lo svilupparsi della facoltà della favella. Ma, se è cosí, i fenomeni si fanno talmente integrati, da sottrarsi all'analisi. Sono perciò costretto a tentare di suddividere il problema. Cercherò dapprima di rappresentare certe forme superiori d'azione e di ricuperare poi i corrispondenti processi linguistici parimenti originari e che *cooperano* alla configurazione di quelle.

Se l'uomo costruisce nel modo descritto i propri movimenti e le proprie percezioni gli uni in forza delle altre e viceversa, il risultato può essere definito anche in termini di un reale *ampliamento del mondo* a partire dal dato attuale. Poiché le cose che ci circondano contengono manifestamente simboli altamente complessi, sembrano pur sempre svelare quanto non ci palesano in maniera evidente: di rado siamo in dubbio circa la loro forma complessiva al di là delle allusioni prospettiche che esse ci forniscono; e altrettanto poco dubitiamo delle impressioni che ce ne potremmo attendere se girassimo intorno ad esse, delle loro parti retrostanti, eccetera. Dense di allusioni come ci si offrono, ci invitano a determinate azioni, e il nostro immaginato movimento che le concerne è involto in vaghe successioni di immagini che noi ci attendiamo e che si vedrebbero confermate se realmente le maneggiassimo. Cosí propriamente già la percezione ci insegna a impegnarci piú in "rappresentazioni" che in lei medesima. Quanto piú profondamente e abilmente dominiamo un ambito di situazioni, tanto piú le percezioni recedono a vantaggio di successioni ben determinate di aspettative, le quali sono sedimentate tanto nei nostri movimenti quanto nell'aspetto simbolico, abbreviato delle cose. Le nostre azioni, nelle quali viviamo, hanno una loro immaginazione motoria e d'attesa, e le cose sono cariche di prescrizioni circa il loro maneggio e di allusioni al loro uso; e grazie alla semplice coerenza di questo sviluppo noi ci stacchiamo dal contatto diretto con il mondo, al punto che, alla fine, è possibile pervenire all'automatizzazione completa: le percezioni, semplici "campioni," non contengono per cosí dire che "momenti delle cose," e i movimenti avvengono inconsciamente in modo automatico. Solo grazie a tale presupposto è possibile ciò di cui dovremo parlare ora: la variabilità e la trasponibilità, il *mutamento della direzione d'avvio* dei movimenti e delle azioni.

Una cosa di questo genere può darsi in primo luogo solo allorché i movimenti si sono sviluppati elaborandosi autonomamente, quando perciò sono ormai perfettamente dominati e poggiano su una vasta base di immaginazione motoria; soltanto dunque nel caso dei movimenti umani. Non ne sono invece in grado i "montaggi" motori innati e invariabili: se a un cavallo capita di montare con gli zoccoli sulle redini lasciate penzolare, mai riuscirà a venir a capo del semplice movimento consistente nel rinculare.

Un movimento ben eseguito ha, come ho mostrato, i suoi "punti nodali," cioè certe fasi feconde, in base alle quali viene controllato il suo impegno; e si riesce a esperire come le modificazioni dell'intera riuscita del movimento dipendano da lievi mutamenti nell'accentuazione di tali punti nodali, e precisamente nel rapporto con le cose stesse. Certi mutamenti della direzione d'avvio, eccetera, prescritti dall'immaginazione motoria, determinano un comportamento chiaramente diverso degli oggetti e perciò un arricchimento dell'esperienza motoria.

Naturalmente, queste prestazioni sono pensabili solo in presenza della già ricordata dovizia dell'immaginazione motoria e qualora si dia esonero, cioè quando i nostri apparati motori, in primo luogo le mani nella loro cooperazione con l'occhio, siano pronti a un maneggio che prescinda dalla situazione. Ma con questo si configurano le condizioni per il passo immediatamente superiore, a nostro avviso importantissimo, che ora è da contraddistinguere concettualmente. I fenomeni sono molteplici e li deluciderò ricorrendo in parte a paralleli con l'ambito del pensiero:

1. Noi siamo in grado di impegnare dei movimenti in questa o quella singola fase del loro tracciato globale, e in certi casi immediatamente nella fase finale. Li possiamo, inversamente, interrompere in ogni fase.

Il parallelo è nella possibilità che abbiamo di avviare atti di numerazione in qualsiasi punto della serie numerica, senza dover percorrere l'intera serie, e di interromperli in qualsiasi punto.

Quando ad esempio inciampiamo, subito il movimento della deambulazione deve essere interrotto, la caduta puntellata e traslata nell'*ultima* fase del movimento che è proprio del rizzarsi in piedi: una combinazione già molto "intelligente," che al bambino quasi mai riesce.

2. In ogni progetto motorio noi possiamo combinare ogni fase iniziale di un movimento con la fase finale di un altro; non è che una fra le infinite possibilità. È senz'altro possibile camminare secondo l'"ambio," cioè invertire le coordinazioni abituali dei movimenti delle braccia e delle gambe, cosí che non "partano" piú il piede destro e il braccio sinistro, bensí simultaneamente gli arti di uno stesso lato. Tale inversione di

coordinazioni abituali ha ogni giorno dei paralleli nei processi del pensiero.

3. Ogni movimento può essere interrotto in qualsiasi punto della sua anticipazione complessiva, e in questo punto può essere avviata un'altra successione motoria di nuovo genere.

Questo caso è molto importante. Gli corrisponde la possibilità, nell'operazione del contare, di interrompere la serie numerica in un dato punto – al 7, per esempio – e di procedere di qui in avanti con un altro modo di numerazione: 1 2 3 4 5 6 7 14 21 28 35. Esempio: i bambini sogliono volentieri trasporre i movimenti del camminare in quelli del saltellare, e questi in quelli del saltellare su un piede solo, eccetera. Il movimento dell'afferrare può (in caso di caduta accidentale dell'oggetto) essere riconvertito immediatamente in quello dell'acchiappare a volo.

4. Ogni movimento può essere interrotto, come sopra, in qualsiasi punto e questa fase può essere impiegata come punto d'avvio dello stesso movimento.

Parallelo: conto sino a 7, prendo ovvero pongo il 7 come 1 e continuo a contare sino a 7, eccetera.

Un esempio ne è il mutamento di ritmo nel camminare, passando a un ritmo di tre battute, di quattro battute e cosí via, secondo una variazione che avviene meramente nell'immaginazione motoria. Nessun animale è capace di tutto questo.

5. Ogni movimento è rappresentabile preliminarmente nel puro progetto motorio. Per tali progetti motori vale di nuovo tutto quel che si è detto; essi possono essere trasposti l'uno nell'altro, eccetera. A ciò è strettamente connessa la nostra capacità di semplicemente accennare i movimenti, di fare cioè non piú che i "gesti" del colpire, del gettare, eccetera.

6. Inoltre: il punto di partenza del movimento, il punto zero nel sistema di coordinate dello spazio motorio nel quale esso avviene può essere trasposto a piacere. Un movimento circolare della mano destra può essere proseguito da quello del piede sinistro; un movimento verso destra della mano destra è sostituibile con uno della mano sinistra, oppure si danno possibilità a piacere di stabilire direzioni opposte. Tali dislocazioni dei punti di partenza si rendono necessarie nel maneggio delle macchine, per esempio nella guida dell'automobile.

Ciò basti. I fenomeni descritti, quanto mai ovvi per noi, rimandano a una struttura assolutamente meta-animale della nostra vita motoria. A volerli formulare in parole, si può solo parlare di movimenti *riflessi*. Si tratta in primo luogo del fatto che la nostra immaginazione motoria ci dà la possibilità di accennare *simbolicamente* un movimento reale o di rappresentarlo virtualmente; ma inoltre, e soprattutto, della possibilità di trasporre gli uni negli altri tali simboli o "prospettive" di movimenti reali o virtuali, di tener fermo alla prospettiva, ma di sovrapporvene un'altra. La conseguenza è uno spazio motorio simbolico, nel quale figure motorie qualsivogliano possono sovrapporsi, trasformarsi le une nelle altre e scambiarsi reciprocamente il punto d'avvio, qualunque fase anzi. Tali prestazioni motorie non sono né piú precoci né piú tarde dello sviluppo in termini simbolici del linguaggio e della coscienza, bensí le une e l'altro si dispiegano di conserva: è qui la prova piú radicale dell'identità biologica dello *scopo* di questo sviluppo, scopo che consiste ovviamente nel contrapporre agli innumerevoli dati di fatto che vengono traslati nella coscienza altrettanto innumerevoli figure d'azione, che possono essere dirette, e dunque progettate, a partire dalla coscienza.

I movimenti cosí descritti non sono movimenti *riflessi* in senso figurato, bensí letterale. Quanto intelligente e ingegnosa sia la nostra struttura motoria risulta chiaro solo quando, per descriverla, si deve ricorrere ad espressioni tratte dall'ambito del pensiero come tale. L'importante, come si è detto, non è solo il carattere riflesso del movimento in se stesso: il fatto cioè che il movimento abbia nell'immaginazione motoria e di maneggio il suo proprio campo progettuale, poiché da tutto ciò è da distinguere *l'intenzione motoria*: il dirigersi su una fase motoria futura in una fase precedente, simbolica, è una *prospettiva* nello stesso identico senso in cui lo è il nome sviluppato nei confronti della cosa. Un movimento progettato o accennato "intenziona" quello reale, eseguito. E poiché il comportamento motorio può convertirsi autonomamente in un altro, in esso non ci sono soltanto delle prospettive, c'è anche un "mutamento delle prospettive." Il punto di partenza del movimento di ogni arto può essere spostato, il punto zero nello spazio del movimento è trasponibile: l'un arto può assumere il movimento dell'altro, e in qualsivoglia prospettiva si dànno combinazioni reciprocamente mobili, nonché ogni rapido mutamento di prospettiva durante tutto lo svolgimento. Queste elevate prestazioni non sono possibili senza il linguaggio; ma ciò prova soltanto che il linguaggio è un'intima componente delle prestazioni motorie dell'uomo, appunto perché queste prestazioni motorie possono e debbono essere adattate all'infinità delle circostanze in cui le cose si presentano, e non solo di quelle naturali, ma a maggior ragione di quelle che l'uomo stesso ha creato.

Ora, dal momento che i movimenti non avvengono nello spazio vuoto, bensí in ordine alle cose e nel commercio con esse e in situazioni globali, nelle quali si dispiegano o si concludono attività di ogni specie, ogni mutamento delle prese di posizione e ogni variazione dell'avvio del

movimento trovano replica nel comportamento delle cose. Pertanto le cose stesse assumono *valori significanti* diversissimi, *di pari possibilità*, secondo i diversi scopi o le diverse figure in cui siano state impiegate: secondo la situazione o il proposito, un bastone può essere usato per indicare o per appoggiarvisi o per colpire, ed esso, ogni volta, sarà visto chiaramente in quella determinata prospettiva. Se ho bisogno di "qualcosa per piantare un chiodino" e non trovo un martello, può servire anche un fermacarte. Quel che qui è *dato preliminarmente* sono lo scopo e il progetto motorio: in questo sono poi inserite le cose secondo le prospettive (maneggevolezza, durezza) che esse acquisiscono solo in base a quel mio proposito. Durante la passeggiata, una siepe appare nella prospettiva di limitare la direzione del moto; ma rispetto a un diverso tipo di movimento essa palesa un altro valore, e cosí mi può venire in mente di considerarla un ostacolo e di superarla con un salto. È noto come i bambini, nei loro giochi di fantasia, nei complessivi progetti di rappresentazione che essi attuano, attribuiscano alle cose qualsiasi ruolo, e come ogni cosa possa assumere funzioni piuttosto mutevoli. L'importanza di questa prestazione non sta soltanto nella forza dell'illusione, grazie alla quale il bambino attribuisce a un pezzo di legno ogni ruolo pensabile, e non soltanto nella prestazione comunicativa, nel trasporsi in un'altra cosa, e nell'agire-in-base-a-questo, bensí e soprattutto nel fatto che all'eventuale *mutamento delle prospettive* può corrispondere nel nostro comportamento un evidente *mutamento del significato* degli oggetti, mentre le cose, d'altra parte, in quanti piú ruoli *possono* essere di volta in volta inserite, *tanto piú appaiono indifferenti rispetto a ogni particolare ruolo, e dunque tanto piú oggettive.* Alla fine, pertanto, ogni cosa dell'esperienza "contiene" sia allusioni alle sue *qualità*, sia, anche, allusioni alla sua *impiegabilità* in un'esperienza.

Come ultimo punto menzionerò ancora quanto segue: quando a queste prestazioni si aggiunge un *mutamento delle prospettive*, i fenomeni raggiungono ormai una complicatezza e una dovizia che irridono a ogni analisi. Converrà quindi restare a esempi piuttosto semplici. Se maneggiando due oggetti troviamo difficoltà nel farlo, il semplice alternarli nella mano è già un fatto che presumo vada oltre la capacità degli scimpanzé. Giacché qui deve subentrare un mutamento della prospettiva nella quale ogni cosa ha da immettersi nella globalità dell'azione. Ricorderò ancora, come esempio di fallimento caratteristico che rientra in quest'ambito di considerazioni, quello degli scimpanzé di Köhler, quando tentarono, unendo le forze, di sollevare una porta al di sopra di una pietra che la sbarrava anziché rimuovere l'impedimento. Il fascino che hanno per i bambini i giochi con la scatola da costruzioni io credo risieda nella molteplicità delle prospettive nelle quali gli stessi elementi possono essere

inseriti in combinazioni sempre nuove; rammentiamo ancora una volta che ognuna di queste prospettive è variabile già nel progetto, nell'avvio dell'attuazione.

Non vorrei proseguire con gli esempi e nemmeno con ulteriori analisi. Il senso di una ricerca filosofica – e anche di una ricerca psicologica – non può mai essere quello di voler fare un calco o di esaurire tutta la profusione dei fenomeni della vita. Ma una certa estesa e particolareggiata esposizione delle *figure motorie e comunicative elementari* si è resa tuttavia necessaria, per mostrare come il linguaggio sia insito nel sistema della vita percettiva e motoria umana. Dovevo inoltre mostrare come, nelle azioni comunicative sensomotorie, da un lato sia compenetrato, elaborato a fondo e reso "intimo" il mondo; dall'altro, come ogni movimento trovi, in questo processo, se stesso, metta se stesso a frutto e da se stesso tragga possibilità che ora, a loro volta immagazzinate nelle cose, ne modificano il significato e, anzi, l'aspetto. *Nel contesto di queste prestazioni scaturisce a questo punto il linguaggio.* Già qui è agevole vedere quale sviluppo infinito si renda possibile allorché il linguaggio *tien ferme* tali prospettive sviluppatesi nella comunicazione con le cose, o quando addirittura procede *autonomamente* a provare sulle cose il mutamento delle prospettive. Il compito che qui ci siamo posti era comunque cosí complicato, che solo gli schemi piú semplici e gli esempi piú modesti l'hanno reso possibile: e tuttavia, sinora, non abbiamo fatto che sfiorare *uno solo* degli aspetti del processo complessivo: lo sviluppo, che in tutto s'intreccia e tutto pervade, della vita pulsionale. Solo nella Parte terza del libro torneremo su questo aspetto.

24. *I gesti sonori. Quinta radice del linguaggio*

Già abbiamo sottolineato come le sintesi motorie superiori con mutamento della prospettiva, di cui si è discusso, si attuino in una attività scambievole con suoni significanti e con lo sviluppo del linguaggio vero e proprio. Tuttavia, prima di considerare le prestazioni linguistiche nel loro contesto, in questa sede occorre parlare di un'altra radice del linguaggio. Si tratta del ruolo del suono in quanto componente delle attuazioni complessive di esperienze motorie e di comunicazione. Intendo a questo proposito riprendere l'espressione "gesto sonoro" introdotta da Stenzel (*Sprachphilosophie*, cit., p. 26), attribuendole, però, un significato alquanto differente. Per gesti sonori Stenzel intende soltanto "esclamazioni," come gemiti, sospiri: dunque interiezioni prelinguistiche, che rappresentano un

analogo acustico di gesti espressivi. Ciò è ben noto già nei bambini molto piccoli: a sette mesi, "ada" ricorre in collegamento con il riso, "dada" come espressione di ostinazione e di difesa, naturalmente fra altre manifestazioni motorie di eccitazione e di rifiuto. Poiché, piú tardi, tutti gli esercizi motori, le manipolazioni, eccetera si svolgono con sforzo e partecipazione espressiva, si dà anche un accompagnamento fonetico-motorio o musica d'accompagnamento; la quale dunque è essenzialmente di specie motorio-espressiva, e sin dal principio compare nell'insieme delle situazioni da dominare e perciò può rivestire sempre e soltanto un *valore globale.*

Se determinati nessi di movimenti hanno una "musica d'accompagnamento" di carattere motorio-espressivo, sembra costituire una legge gestaltica della fisiologia dei sensi il fatto che al precisarsi delle riuscite dell'azione e della percezione sia coordinato un altrettale precisarsi della "musica d'accompagnamento" fonetico-motoria. Supponendo che determinate attività condeterminino un accompagnamento fonetico di specie dapprima affettiva, abbiamo una chiave per le "parole" trovate autonomamente, con le quali i bambini accompagnano le loro azioni. Cosí per esempio Jespersen (*Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung*, cit., p. 113) riferisce di un bambino americano che amava sospingere un bastone qua e là sul tappeto dicendo ogni volta "jazing," una parola inventata e che perciò attuava semplicemente un accompagnamento fonetico di una determinata forma d'azione, il quale si precisava parallelamente a questa. In *questo* senso uso qui l'espressione "gesto sonoro."

Se ora ci rammentiamo di quanto abbiamo esposto sopra, comprenderemo come da tale gesto sonoro possa discendere una *parola*, una parola però dotata di un *valore situazionale.* Ci avvediamo che intere complesse attuazioni di specie sensomotoria sono cosí mobili da poter essere impegnate a partire da qualsiasi loro fase: ciascuna delle fasi può costituire l'avvio all'attuazione dell'insieme, e reggere l'intenzione dell'insieme della successione motoria. Il bambino, dunque, può dirigersi su una determinata successione di maneggi muovendo anche dalla "musica d'accompagnamento," e costituirla su questa base. Anzi, ben presto lo farà di preferenza, precisamente in forza della sovrabbondanza di successi che a ciò si connette: il motivo per il quale l'intenzione sull'intero circuito dell'azione si serve appunto preferibilmente del simbolo fonetico risiede naturalmente nel fatto che questa fase dell'attuazione globale è a disposizione in ogni momento, secondo la propria discrezione e senza sforzo; e che in essa sono immediatamente possibili una comunicazione con altri uomini e un uguale dirigersi di questi su una stessa azione. L'intenzione di una siffatta successione di azioni si rende in pari tempo liberamente disponibile, espressiva e pubblica. Sinora questa origine della "parola" è

stata riconosciuta fondamentalmente da Luis Noiré nel suo scritto *Der Ursprung der Sprache* (L'origine del linguaggio) (1877), che, accanto, al noto scritto di Herder e alle *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens* (Ricerche sopra le questioni fondamentali della vita del linguaggio) (1885) di Ph. Wegener, è uno dei libri piú importanti sull'origine del linguaggio. Nella citata recensione del presente libro, Ammann ha mostrato che il concetto di "imitations d'efforts" di H. J. Chavet nella sua *Lexicologie indoeuropéenne* (1849) corrisponde con una certa precisione al concetto di "gesto sonoro" qui impiegato. Noiré commise invero lo stesso errore di Herder, volle cioè spiegare tutte le prestazioni del linguaggio in base a un'unica radice: come Herder aveva tutto ricondotto al fatto del riconoscere, tutto egli fece risalire al suono che accompagna l'azione; ed è questo il motivo se queste teorie appaiono alla fine troppo ambiziose e inattendibili. Ma la teoria di Noiré contiene una verità parziale che non è stata neppure lontanamente apprezzata quanto meritava. Noiré fa derivare il linguaggio da suoni espressivi, che accompagnerebbero le attività umane svolte in comune (e dunque comunicative) e che da ciò si caricherebbero di un determinato significato d'azione: "il suono linguistico è dunque nella sua origine l'espressione, che accompagna l'attività comune, dell'intensificato senso comunitario." Ogni attività comune, egli ci apprende, sarebbe propriamente accompagnata dal canto e da richiami; e dal suono che nella comunità risuona, che è prodotto comunitariamente e comunitariamente è compreso si sarebbe sviluppata la parola: "la peculiarità essenziale di questo suono era di rammentare una determinata attività e di essere compreso in rapporto ad essa" (pp. 342 sg.). Noiré si figura pertanto le cose nel senso che gli "uomini originari" si associavano per attività comuni, indirizzate a scopi evidenti, come scavare, raschiare, intrecciare. I suoni che accompagnavano queste operazioni acquisirono in tal modo un determinato significato operativo, collegandosi l'intendimento comune a tali comuni attività; e Noiré crede che in seguito, in via secondaria, i significati di tali parole operative si fossero spostati sui prodotti di queste attività, e dunque, in luogo delle attività, fossero denominati i loro risultati: fossa, cavità, intreccio, eccetera. In effetti, le lingue presentano casi in cui la denominazione dell'azione è passata all'oggetto: Saat, Durchschlag, Strich, Zuwachs, Vertiefung, Vereinigung, Druck, Bruch, Sprache, Gang (Durchgang), eccetera (si veda Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* [Princípi di storia del linguaggio], § 70).

La teoria di Noiré contiene palesi errori quanto profonde intuizioni. Egli ignora completamente la struttura della vita motoria e percettiva, la struttura già simbolica della percezione e le prospettive che trovano

sviluppo già nei movimenti. Si troverebbe in imbarazzo se dovesse spiegare come si comportino i suoi uomini originari prima di essere adulti e di condurre insieme delle attività sensate. Ma egli sa di radici pratiche e motorio-comunicative del linguaggio e presente la grande importanza della collaborazione tra mano, percezione e linguaggio: "Il vedere razionale o intuizione è il fondamento di ogni conoscenza umana. Questa capacità è stata acquisita grazie alla collaborazione della mano che dà forma e del linguaggio" (p. 356). E avendo presentimenti assai felici, egli è a un passo dall'intuire addirittura l'esonero dalla situazione che è proprio dell'uomo: "la mano, la mano che afferra, strumento degli strumenti, che è essa stessa movimento e pure crea effetti, è la mano ad averci dischiuso il creare, ad aver trapiantato la nostra attività personale nel mondo delle cose, e ad aver in tal modo riimmesso le cose, come creazioni della nostra propria fantasia, come forme e oggetti, nella nostra vita spirituale, nella nostra interiorità. Tale forza del ricordo, la facoltà dell'intuizione interiore liberano al contempo l'uomo dall'irretimento nel presente immediato [!] e gli conferiscono un punto di vista al di fuori delle cose" (pp. 341 sg.).

Quest'ultima proposizione è quanto mai eccellente. La sua condensazione non del tutto perspicua non le consentí di affermarsi nella filosofia del linguaggio, e tuttavia contiene una posizione fondamentale giusta. Quanto essa sia vera, potremo misurarlo soltanto in seguito, quando discuteremo degli effetti retroattivi del linguaggio sull'interiorità dell'uomo.

Chiunque osservi dei bambini si avvedrà che essi per determinati contesti d'azione, per i loro giochi, bisogni, eccetera hanno delle "parole" che nessuno in precedenza ha detto loro. Tale "musica d'accompagnamento" io l'intendo in primo luogo alla stregua di mere fasi espressive e motorie all'interno dell'accadere complessivo; il ruolo "verbale" di questi suoni si profila nel senso che, a partire appunto da questa fase, può essere impostata la globalità della situazione e della successione operativa, e con particolare e spiccato successo; il suono è autodisponibile con facilità particolare, è pubblico, comunicante (vedi sopra: Vita del suono) e già come richiamo ottiene dei successi.

Nessun dubbio: questa radice del linguaggio contiene in sé per prima cosa i prodromi dell'apprendimento del linguaggio. Non riesco a vedere alcun problema nel fatto che il bambino, quando gli si dà il suo giocattolo dicendogli "palla," immediatamente accolga questa parola. Non già quella palla particolare, ma certamente quel suono intrecciato nell'intero movimento del gioco è a portata di mano e disponibile *in ogni momento*, cosí che l'intenzione del "giocare," di quell'intera successione di vissuta esperienza e di azione si scarica nel suono, nel quale a un tempo sono date imme-

diatamente anche le dimensioni del richiamo, dell'aiuto, della partecipazione e della comunità.

Ora si badi a una cosa: queste parole non sono quei suoni "teorici," portatori del riconoscere, che si dirigono su cose singole, quali il bambino alla stessa età *anche* sviluppa. Rivestono invece un significato assolutamente vago: "dada" può intendere il giocare con i bubboli, o forse il giocare in generale, oppure il movimento in generale – oppure anche i bubboli stessi. Possiedono un valore situazionale non già indeterminato, ma fluido, e sono sviluppati o assimilati all'interno di connessioni motorie. Abbia un bambino esperito piú volte l'intera successione delle azioni e delle percezioni inerenti alla situazione dell'andare a passeggio. A questo punto, in forza delle leggi che già conosciamo, uno qualsiasi degli elementi di questa situazione potrà essere il "segnale" per avviare l'intera successione dell'azione: gli si addita la strada o gli si porta poniamo il cappottino, oppure vede l'adulto abbigliato per uscire: l'"intensificata" disposizione a intraprendere l'intera serie degli atti relativi in uno con le relative attese s'instaurerà a partire da ciascuno di questi dati, ma naturalmente anche a partire da una *parola*, che gli adulti sogliono dire in tali situazioni. Soltanto questa parola è sempre disponibile. Può servire ora anche da sola ad avviare quest'intera sequela, e pertanto ha valore situazionale e operativo, anche se facilmente si trasferisce su una qualsiasi parte della globalità, divenendo allora designazione di una cosa determinata.

Molto bello un esempio addotto da Jespersen (*Die Sprache*... cit., p. 93): qualcuno aveva disegnato un maiale per un bambino piccolo, che questi chiamava "öff"; vale a dire che l'espressione "öff" era un simbolo: 1. dell'intero processo del disegnare un maiale, 2. del maiale, 3. del disegnare e dello scrivere in generale. Inversamente: al suono "öff" il bambino verrebbe stimolato a scrivere o a disegnare, oppure a disegnare un maiale, oppure ancora si attenderebbe l'immagine di un maiale.

È peraltro chiaro che questa prestazione ci è già nota dalle prestazioni motorie. Il controllo panoramico di tutte le attuazioni e di tutti gli eventi comunicativi di specie sensomotoria a partire da un qualsiasi singolo elemento si dà qui, senza dubbio, al pari della capacità di intenzionare tali complessive successioni di azioni a partire da qualsiasi singola fase (per esempio dal suono "öff"), e al pari, infine, della possibilità di agire ovvero di "alternare" in sintonia con questo o quel simbolo, cosí che questi simboli, per esempio l'immagine del maiale e il suono "öff," appaiono associati. Tali associazioni, come già si è osservato, vengono *attuate* sempre: presuppongono il *poter cambiare* i punti d'avvio. A un anno e otto mesi un bambino aveva l'espressione "bing" 1. per la porta, 2. per i pezzi da costruzione, 3. per il costruire con tali pezzi. A determinare il colle-

gamento dei significati era qui il fracasso simile prodotto dalla porta e dal crollo dei pezzi da costruzione. Ciò significa: in base allo spicco di questo simbolo del fracasso, alla persistenza di questa unica prospettiva, è riuscita la traslazione della parola da A su B, come nell'esempio sopra menzionato del bambino che designava con la stessa espressione tutti gli animali che volano. In questi casi però la parola è ancora del tutto fluida tra designazione oggettuale (la porta) e valore d'azione; e, presumo, avrà avuto anche l'altro senso situazionale "porta-uscire-sbattere," o almeno avrebbe potuto facilmente acquisirlo. Si può dire che qui la parola oscilla ancora tra significato verbale e significato sostantivale. Essa serve tanto per il mero intenzionare una cosa, quanto anche come avvio o attesa di un'azione. Che esista un valore situazionale del suono, è straordinariamente importante. Il linguaggio *non perverrebbe mai alla proposizione*, intesa come un composto di denominazioni singole investente la definizione globale di una situazione, se alla sua radice già non ci fossero padroneggiamenti di situazioni e di azioni.

Ancora un esempio: un bambino, alle parole "su, vieni," impara a rizzarsi in piedi e a tendere verso la madre, poiché queste parole erano sempre associate al tanto espressivo gesto delle braccia spalancate.

Per il bambino, naturalmente, queste "parole" non avevano che un senso motorio o un valore situazionale di "gesto sonoro." Tentando di imitare il molto efficace movimento delle braccia spalancate e quindi entrando con la madre in una pura comunicazione motoria, egli impara a "inserirsi" già ai meri suoni d'accompagnamento, per inscenare questa stessa situazione. Il processo assomiglia abbastanza a un addestramento in cui anche segnali acustici comandino l'impegno di una successione di movimenti. La differenza di questo addestramento, che già rientra nell'ambito delle prestazioni degli animali, dal processo di cui ci occupiamo è tuttavia chiarissima: all'animale viene imposta l'abitudine di comportarsi in un certo modo all'echeggiare del segnale imperativo, e a questa azione esso va ogni volta interessato con mezzi *che non concernono la prestazione come tale*: con ricompense o punizioni. Il bambino vive invece in situazioni comunicative, e assume i movimenti comunicativi come tali a partire da un aspetto qualsiasi (qui dalla fase sonora). Egli immette questo accompagnamento sonoro nella sfera del suo autoavvertimento, lo "assume" e in questo simbolo s'indirizza sulla globalità della situazione. Quando si dice che il bambino capisce il linguaggio piú di quanto non lo impieghi, non s'intende dire che stia piú ad ascoltare di quanto non parli, ma che egli impara assai presto a tener conto, in base a precise situazioni, appunto dall'aspetto sonoro e a comportarsi dirigendosi intenzionalmente in esso sulla globalità della situazione.

Con quest'ultima radice del linguaggio abbiamo mostrato soprattutto come la parola nasca nel circuito dell'azione e della comunicazione *pratica*, come cioè le connessioni dell'esperienza e delle prestazioni si contraggano nella parola. C'è una via alla parola singola che consiste nella scomposizione delle situazioni da dominare. Cosí il bambino di cui sopra chiamava "öff" il fatto complessivo del disegnare un maiale, ma anche il "maiale" e lo "scrivere" in generale; e naturalmente opera qui una legge progressiva. Se il significato si è ristretto, le altre componenti della globalità contengono punti vuoti destinati a intenzioni che debbono essere adempiute. Se "öff" significa maiale, "disegnare" deve essere denominato in qualche altro modo. L'intenzione, che attraverso un verbo [*Aktionswort* = parola designante azione] si dirige su un'intera successione di azioni o percezioni, si può contrarre su componenti motorie quanto percettive, il che sarebbe enigmatico se la parola non fosse essa stessa un fatto sensomotorio.

25. *Azioni progettate*

Sarà opportuno ora ripercorrere brevemente gli argomenti discussi negli ultimi capitoli.

Se i movimenti sensori e sensibili umani si dispiegano nel maneggio delle cose, in un'intensificazione esonerata dall'istintualità e non imposta da bisogni, essi vengono sviluppando una loro immaginazione motoria; si dànno in essi scorciature, mutamenti di prospettive, anticipazioni in fatto di direzionalità, coordinazioni liberamente mutevoli, eccetera; in una parola, si dà una simbolica nell'attuazione motoria. È possibile cosí un comportamento variabile nelle stesse circostanze, quanto un medesimo comportamento in circostanze diverse, e i movimenti si regolano o si dislocano tanto in base a dati visti quanto in base alle loro proprie fasi: una molteplicità di spazi motori in sé trasponibili con le proprie rispettive attese si compenetra con la polisignificanza dello spazio percettivo, nel quale le cose contengono sempre anche istruzioni per l'azione, in una simbolica che è stata costruita autoattivamente. *La vita del linguaggio è incanalata in questi processi.* Essa è sia accadere motorio nel contesto dei movimenti, sia stabilità sensibile delle circostanze e delle situazioni. Una cosa vista può essere l'avvio a un rapporto motorio di comunicazione quanto può esserlo un suono udito; e a sua volta un suono, allo stesso modo di un'azione quale l'afferrare della mano, può essere un punto d'avvio o un punto di transizione di azioni, oppure ancora un simbolo di

una cosa visibile. Il suono regge l'intenzione di attuazioni motorie altrettanto perfettamente che l'intenzione rivolta a oggetti percepibili.

È necessario a questo punto por mente a una peculiarità che tutte le radici del linguaggio hanno in comune, quella che è intesa con l'oscuro termine di "coscienza."

Noi definiamo il "pensiero" come un'*intenzione di qualcosa che si dispiega nel suono linguistico*. Il dato di fatto dell'intenzione in se stessa, del dirigersi dell'organismo attraverso un "segno" su una totalità in esso allusa non è ulteriormente analizzabile. Rientra interamente tra le prestazioni degli animali.

Ora, come abbiamo visto, la qualità fondamentale del suono è di essere sia sensazione, e perciò, detto grossolanamente, mondo esterno, sia anche movimento e autoattuazione. Il simbolo, attraverso il quale passano l'intenzione e il dirigersi sulla cosa, ha pertanto due aspetti: da un lato, come la cosa stessa, è materia percepita, dall'altro è autodisposto e prodotto. Perciò si può dire anche: in quanto l'intenzione si dà per entro suoni linguistici, si dà per entro simboli autoprodotti, e questo dirigersi su qualcosa attraverso un simbolo autodisponibile dicesi pensare, dove parlare e pensare sono in primis assolutamente identici. Voler "derivare" la qualità particolare del pensiero cosciente è assolutamente insensato. Possiamo però dire: la coscienza, nel senso del "dirigersi su qualcosa" in percezioni, attese, fantasmi, può attribuirsi a tutti gli animali; soltanto all'uomo, invece, il pensare, nel senso del dirigersi attraverso un simbolo *autodisponibile, perché autonomamente posto nel corso dei movimenti di comunicazione*. Per misurare la portata di questo fatto, si rifletta su quanto segue:

I movimenti umani in generale sono simili al linguaggio, essendo in pari tempo movimenti riavvertiti (visti, sentiti, percepiti attraverso il tatto), essendo inoltre comunicativi e, in terzo luogo, simbolici e variabili. Il suono linguistico, nascendo al loro interno, può, quindi, subentrare al posto loro. Perciò, il suo ruolo non si limita affatto a "inchiodare" il percepito e a reggere l'intenzione di un percepito; bensí, con eguale peso, il suono linguistico può affacciarsi in luogo di un movimento, dargli il cambio, o avviarlo: l'abbiamo già visto in precedenza, osservando come il suono reggesse il riconoscere, in quanto assumeva il movimento del riconoscimento. In generale si può dunque dire: poiché nel suono linguistico sensazione e movimento confluiscono l'una nell'altro, l'intenzione può essere, in esso, *attività di rapporto pienamente valida e sufficiente*! Nell'età in cui il bambino sviluppa la sua facoltà di parlare, questa attività propria che si esplica nel parlare è agevolmente osservabile: un'assai tipica *autoattività esonerata*, di una ricchezza che regge se medesima.

Non si avrà che da tener fermo a questo aspetto della cosa per acquisire ulteriori risultati. Noi abbiamo inquadrato ogni comportamento simbolico, ogni dirigersi su qualcosa attraverso qualcosa nel concetto di *prospettiva* (*Hinsicht*). Ora, ogni suono, quale che sia la radice del linguaggio da cui si origina, quali che siano le circostanze nelle quali appaia (circostanze tipiche, da noi poste in rilievo), ha la proprietà di essere un'intenzione, una prospettiva. E poiché ogni suono è per sua natura riproducibile a piacere – in virtú dell'autocomunicazione nel suono – esso permette di fissare delle *prospettive*. Ciò ha conseguenze estreme: il tener fermo a prospettive non è precisamente nient'altro che la capacità di *ripetere* ciascuna di esse *indipendentemente dalla situazione e dalle circostanze attuali*.

Essendo radicato nella vita motoria, il linguaggio consente perciò anche di fissare *intenzioni motorie* labili e fuggevoli. Ritorno ora sulla riserva avanzata dianzi. Dicevo che la vita motoria superiore si sarebbe potuta considerare solo in connessione con il linguaggio, e solo per ragioni di esposizione l'avevamo per il momento esclusa da questo contesto. Ora però ci avvediamo che i movimenti realmente controllati, cioè quelli con *prospettive fisse di coordinazione*, senza il linguaggio sarebbero impossibili. Le nostre prestazioni motorie superiori sono interamente di specie intellettuale: avvengono in figure progettate e tenute fisse, indipendentemente dalla pressione e dalle circostanze della situazione; e cosí deve essere se debbono consistere di azioni congruenti con le cose, adeguate alle loro proprietà, nell'ambito di un progettare sorretto da previsioni.

Ci stiamo riferendo al fatto piú importante in assoluto per la vita umana: l'azione controllata e regolata. Come abbiamo visto, le sue condizioni sono straordinariamente multiformi, ed è questa la ragione se sono indagate qui per la prima volta. È possibile tuttavia scorgere nel loro insieme alcuni tipi, assai evidenti, di tali condizioni; nell'ordine:

1. Comunicazione motoria. Movimenti riavvertiti e, interagente con tale riavvertimento, una simbolica all'interno del percepito, la quale configura l'azione; non solo cooperazione tra vista e tatto, ma costituirsi in questa di attese di maneggio insite nei movimenti stessi, e caricarsi delle cose di prescrizioni attinenti il loro maneggio. Il percepito è un impulso allo stesso modo che le sensazioni e le attese motorie sono oggettivate.

2. Variabilità dei movimenti, movimento delle prospettive in essi, dislocazione delle prospettive: "polisignificanza" che ivi si sviluppa, ed evidente molteplicità delle possibilità di impegnarle e di disporne.

3. Designazione linguistica dell'oggettivo, delle cose, delle loro qualità; fissazione dei valori materiali e delle qualità originariamente esperiti

unicamente nel maneggio; denominazione degli esiti oggettivi nell'insieme, nel nesso se-allora, eccetera.

Ma inoltre: fissazione delle prospettive motorie nel linguaggio, loro ripetibilità a piacere.

È da osservare che il verbo designa in primo luogo una prospettiva motoria: voltare, girare, piegare, tenere, lasciare, sostenere e migliaia di altre parole non sono nomi di cose come luna o albero, né sono denominazioni di prospettive oggettive, eventualmente astratte, come rosso o caldo, bensí denominazioni di prospettive motorie: non sono adempiute da una percezione, ma da un'*attuazione successiva* di specie reale o fantasmatica (immaginazione motoria). Questa differenza è d'estrema importanza gnoseologica ed esclude ogni filosofia che muova dalla percezione meramente riflessa delle cose (da Cartesio a Lotze). V'è infine da considerare quanto segue:

4. *All'interno* del linguaggio e al livello suo proprio vengono raggiunti una libera e disponibile a piacere combinazione di connessioni di cose (A è B, A è mezzo per B; nella prospettiva *a*, A = B; nella prospettiva *b*, A segue B, A contiene le prospettive *abc*, eccetera) e un mutamento disponibile liberamente e a piacere di prospettive motorie progettate in precedenza, in connessione con detto mutamento: quegli intraprende *a* in vista di *b*; attuo prima *c* e poi *d*; combino *f* e *g*, qualora compaia *a*, eccetera, eccetera.

Questo è un "piano semplice." In base a un'anticipazione meramente simbolica, linguistica, può sorgere una nuova combinazione di operazioni motorie in modo che di questa operazione composita, al subentrare di un dato di fatto anticipato, si disponga in vista di una successione di cose parimenti anticipata.

È chiaro che qui, in questi quattro punti, le prestazioni rispettivamente superiori si costituiscono conseguentemente su quelle che le precedono. Altrettanto chiaro che i compiti dell'interpretazione del mondo e dell'attività in esso progettata, soltanto nel mezzo del linguaggio acquisiscono libertà piena, vale a dire un *completo esonero dall'Adesso e la possibilità di mutare a piacere le prospettive.*

26. *Ricapitolazione dei fondamenti del linguaggio*

Abbiamo ora tutti i presupposti per una teoria comprensiva del linguaggio, l'esposizione della quale costituirà il compito dei capitoli successivi. Noi muoviamo da un'intuizione guida, che ci consente di far

apparire il linguaggio come inserito *in un'unica* struttura, specificamente umana, di prestazioni. Il riesporre a questo punto le linee di tale struttura significa anche consolidare ancora una volta il fondamento delle discussioni che vi si connettono (su quanto segue cfr. il mio saggio *Das Problem des Sprachursprungs* (Il problema dell'origine del linguaggio), in "Forschungen und Fortschritte," 26/27, 1938).

Il piccolo umano è aperto in alta misura agli stimoli, perché il mondo percettivo dell'uomo non si restringe, come quello animale, a pochi contenuti selezionati e istintualmente rilevanti. Se dunque ci troviamo di fronte a una marea di impressioni non delimitata da opportunità biologiche – quale è consona a un essere non specializzato, – ci troviamo anche di fronte al conseguente *compito* di padroneggiarla; al compito cioè di un'attività nei confronti del mondo che s'impone attraverso i nòstri sensi. Questa consiste di tante attività comunicative ed esaustive, *prive* di un diretto valore di soddisfacimento istintuale, il risultato delle quali è da definirsi "esperienza." Ciò accade in azioni sensomotorie di cui abbiamo delineato la struttura. I contenuti dell'illimitatamente aperta sfera mondana sono affrontati in un vivo rapporto di comunicazione che coinvolge tutti i sensi dell'uomo e si esplica in riavvertiti movimenti non suscitati da bisogni. Se definiamo "comunicative" queste azioni, ciò significa che in esse non tanto si profila l'utile vitale, quanto invece la vitalità del rapporto con tali contenuti, la fecondità e il continuo arricchirsi del "potere" e del poter disporre, l'"esonero," cioè l'affrancamento dalla pressione di stimoli interni e esterni, allo stesso modo che solo nel "trasferirsi" in un'altra cosa, proprio di ogni comunicazione, si dischiudono il mondo dei fatti e la ricchezza delle cose; i quali altresí si dischiudono in quelle azioni che continuamente aumentano, sviluppano e mettono in luce questa ricchezza. *Oggettività* significa questo: porre in valore le cose in un rapporto scevro da bisogni.

Un'altra serie di compiti quivi connessi è imposta dall'incompiutezza dell'apparato motorio infantile. Tale incompiutezza, come abbiamo visto, è la plasticità di un'attuazione motoria incomparabilmente multiforme, dall'inesauribile ricchezza di combinazioni; e quell'attuazione è da sviluppare in uno sforzo personale, in un'autoattività riavvertita, nella "compenetrazione" (*Innesein*) di tutte le sue fasi. Ancora una volta questo avviene soltanto nel maneggio delle cose stesse. Pertanto, l'"incompiutezza" ha un duplice aspetto: l'aspetto della plasticità in contrapposizione alla monotonia e meccanicità dei movimenti degli animali; e quello del padroneggiamento autoavvertito, esercitato sulle cose e, infine, *condotto*, gestito. I movimenti umani mirano all'autocontrollo e a coordinazioni illimitatamente variabili, e in ciò sviluppano un'intensissima sensibilità

motoria e una potenzialità infinitamente alta di combinazioni fantasmatiche. La direzione di questi processi, che siamo venuti mostrando con precisione, porta a questo: al sapersi atteggiare, secondo movimenti disponibili, variabili, densi di attese, in situazioni panoramicamente dominate e resesi familiari per pregresse esperienze in tutti i loro particolari, le quali si dispongono attorno a centri percettivi pervasi di attese e di simboli (le cose). Si tratta di un *combinarsi di esonero e di conduzione* al contempo: esonero dalle suggestioni percettive immediate e dalle reazioni subitanee, grazie all'impegno in movimenti già sperimentati, il cui risultato è un condensarsi altamente simbolico della percezione; e conduzione, coordinazione e subordinazione delle varie azioni in movimenti sensibili e plastici, che si caricano di fantasmi di attesa e di successo.

È tuttavia possibile guardare a fondo nelle prestazioni motorie umane esaminando le loro variazioni di specie superiore. Anche qui ci siamo limitati a trattare degli strati elementari, introducendo soprattutto i concetti di "prospettiva," di "trasposizione" e di "mutamento dei punti di impegno." Nella "compenetrazione" nei movimenti (nella loro riavvertibilità), nel gioco della fantasia motoria e soprattutto, ancora una volta, nel suo carattere comunicativo sono le condizioni per tali superiori sintesi motorie. *Ogni comportamento comunicativo è tale solo in quanto sia di là da sé e s'indirizzi su qualcos'altro, in quanto si determini in base ad altro.* In tali attuazioni comunicative le cose contraggono valori sempre nuovi, soggiacciono a un *mutamento di significato* secondo la prospettiva dell'azione che le investe. Coinvolte in questo rapporto, esse forniscono solo prestazioni e qualità *oggettive*, tante quante sono le prospettive che del rapporto con esse possono aver luogo. Abbiamo pertanto indagato le strutture dell'azione umana sino a metterne in luce le seguenti caratteristiche: 1. Movimenti di specie comunicativa, autoavvertita, i quali 2. consentono un cambiamento dei punti di impegno e una trasposizione delle prospettive; queste 3. sono simboliche, per tanto che una fase del movimento possa intenzionare quelle successive o una qualsiasi o piú delle successive. Questi movimenti 4. sono quelli della comunicazione esonerata, che potenzia se stessa e da se stessa trae lo stimolo per svilupparsi ulteriormente. Essi 5. avvengono in un "alone" di fantasmi motori e di maneggio; gli oggetti in esso implicati 6. si profilano in generale, innanzitutto, con una dovizia di prospettive univoche, cioè oggettive, che vanno partitamente poste in luce.

All'interno di questi processi e partecipando alla direzione del loro costituirsi nasce il *linguaggio*; anzi, le figure motorie superiori sono possibili soltanto nell'interazione con il linguaggio. Ci sono *parecchie* radici del linguaggio, ovvero la capacità di emissione sonora opera dapprima in

parecchie, distinguibili direzioni. Ciascuna di tali radici nella sua struttura è però specificamente umana, il che tuttavia non significherà qui: intellettive. Piuttosto, queste radici del linguaggio non sono azioni propriamente intellettive, bensí azioni vitali sensomotorie, ognuna con una particolare prestazione e una forma inconfondibilmente umana. Decisivo per una teoria antropologica del linguaggio è invece che *né le comunicazioni né le prestazioni simboliche*, né l'*attività* riflessa, autoavvertita, e nemmeno le *intenzioni*, le *prospettive*, il *mutamento delle prospettive* e cosí via appartengono *soltanto* al linguaggio; tutti questi, anzi, sono caratteri propri a *tutte* le prestazioni percettive e motorie specificamente umane.

Queste le radici del linguaggio da noi poste in luce:

1. La "vita del suono." I suoni sono a un tempo attuazione motoria e impressione udita, autoavvertita. Come nel movimento tattile, anche in questo caso ogni movimento è restituito a livello sensorio, e in questa "compenetrazione" è stimolo alla prosecuzione di se medesimo. Il bambino si vive in una vitalità estraniata, ha un rapporto con se stesso in quanto la sua attività esterna è trasposta all'esterno, senza esser sottratta alla soggettività. L'ambiente umano che mai manca attorno al bambino assume questi suoni e li rimanda; si dà nella vita del suono una comunicazione puramente sensibile, sensomotoria: attesa dell'esito, del riudire, adempimento o delusione di quest'attesa, eccetera.

2. L'espressione sonora in risposta a impressioni visive. L'apertura al mondo e la ricettività del piccolo umano si rivelano nel fatto che ad impressioni visive egli risponde con movimenti espressivi non specifici, fra i quali figurano anche quelli della fonazione. L'"espressione" è fenomeno puramente umano, ed è il modo in cui un essere con struttura pulsionale aperta al mondo, ricettiva alla impressioni e superiore ai suoi bisogni si atteggia in movimenti *privi di un valore legato a una riuscita*, in "esonerati" movimenti di comunicazione aperta. Tra questi movimenti ci sono anche quelli della fonazione, che sono pertanto movimenti e suoni dotati di una vitalità simpatetica con il mondo, scevra da bisogni, sovrabbondante per cosí dire: un "rivolgere la parola" a quanto si vede, nella pura "gioia" per esso. Tra il mondo visto e il suono si stabilisce cosí un valido legame.

3. Il richiamo. L'irrequietudine motoria dei bisogni e delle necessità ininterpretate del bambino è irrequietudine motoria generale, in cui rientrano anche gli strilli. Ai bisogni e alle situazioni di sgradevolezza del bambino si ovvia sempre dall'esterno, e il soddisfacimento *che segue* agli strilli viene alla fine *atteso nel richiamo*, cioè gli strilli sono emessi nell'intenzione di ottenere aiuto. Questo assumere e impiegare successi ottenuti in determinate azioni non è, si è detto, nulla di peculiarmente umano,

essendo una capacità già degli animali superiori. La significatività del grido d'allarme del bambino per la dimensione linguistica e dunque il suo aspetto umano risiedono unicamente nel fatto che sotto la guida del suono si produce una connessione tra bisogno, suono e adempimento, come a dire che pulsioni e bisogni, che a causa della sprovvedutezza infantile soltanto nel suono possono acquisire l'efficacia per imporsi, si colgono in esso. *Tutti* i bisogni e *tutte* le pulsioni dell'uomo si debbono orientare sul mondo e rendersi "a misura di linguaggio" (Herder), debbono essere interpretati, farsi consapevoli dei loro obiettivi e intelligibili a se medesimi. Ciò accade per la prima volta nel richiamo.

4. Il gesto sonoro; il suono come fase motoria preferenziale. Fra gli esercizi motori e le estrinsecazioni affettive del bambino c'è una "musica d'accompagnamento," che dapprima ha il carattere di un semplice movimento di fonazione. Essa si univocizza e acquisisce una forma precisa con l'elaborazione di figure motorie *determinate*. Ora, poiché le figure dei movimenti umani permettono assolutamente di variarne i punti di impegno, ogni successione di azioni può essere impegnata anche a partire dalla fase sonora che l'accompagna: il valore di determinati suoni infantili è che in essi viene intenzionata e impegnata una precisa serie di azioni. Noiré (1877) ha scorto questa radice del linguaggio.

5. Il suono che riconosce. Questa radice è stata descritta da Herder. Si può intenderla in questo modo: impressioni ripetute trovano risposta in movimenti di comunicazione, fra i quali i movimenti di fonazione acquisiscono un valore preferenziale, poiché consentono di includere *stimoli lontani*, anche meramente visti, nell'autoavvertimento di una partecipazione attiva, e di rispondervi in azioni determinate, alle quali si collegano ricordi in gran copia. Determinate risposte sonore si precisano in rapporto a successioni di impressioni ripetute e connotate di una "riuscita esonerata."

27. *L'elemento del linguaggio come tale*

Queste radici sono ancora, come si vede, interamente "preintellettive." Pure, partecipano tutte della regola strutturale delle prestazioni umane, intesa come un sistema di "esoneri" produttivi. In tale sistema, da un lato, l'uomo consegue una motilità variabile e tuttavia sicura, mentre, dall'altro, il mondo si connota del carattere della "neutralità acquisita": onde il mondo è noto e intimo, ma, altrettanto, "accantonato" e "ignorato." È questo il sistema nel quale ha il suo posto il linguaggio, e soltanto

all'interno del quale esso va inteso. Come veicolo della coscienza astratta, cioè priva di immagini e pienamente esonerata dalla situazione, il linguaggio sarebbe incomprensibile se non se ne conoscessero i presupposti. Già qui infatti è chiaro: comunicazione entro una sfera mondana illimitatamente aperta, orientamento e dimestichezza nel mondo, libera disponibilità delle cose nei simboli, esonero dall'influenza e dalla pressione del presente e della presenza immediati – tutti questi risultati della vita umana in generale (la vita nella sua energia e, quanto alla forma di attuazione che le è propria, nella sua intelligenza) *solo il linguaggio sembra raggiungerli in sé, in modo concentrato e nel compimento più alto.* Così esso scaturisce e concresce davvero organicamente dalla struttura (*Unterbau*) della vita sensoria e motoria *umana*, e può essere descritto nelle stesse strutture con le stesse parole, cosicché, alla fine, nel pensiero, nella coscienza, compendia e governa l'intero sviluppo delle prestazioni umane. Vi si compie l'affrancamento dal qui e ora e dal reagire al casualmente dato, vi culminano i processi dell'esperienza e del maneggio delle cose, vi si padroneggia fruttuosamente l'apertura al mondo, e un numero infinito di progetti d'azione e di piani diviene possibile. Vi si attua, infine, ogni intesa tra gli uomini nell'imprendere insieme un'attività comune, in vista di un mondo comune e di un futuro comune.

Ma dov'è il tronco nel quale tutte quelle radici concrescono, ovvero, trattandosi di prestazioni tutte preintellettive, vitali, benché d'immanente intelligenza, dove è il punto germinale del pensiero? Non c'è, per così dire, un centro di crescita dell'intero organismo del linguaggio che deve formarsi?

Per rispondere alla domanda, rammentiamoci che il suono ha due straordinarie proprietà: è ripetibile a piacere, ed è, al contempo, sia movimento, sia, in quanto suono udito, parte componente del mondo percettivo. Ora, se l'"intenzione," come già si è visto, è la capacità, non ulteriormente analizzabile, che gli esseri viventi dotati di movimento hanno di dirigersi, attraverso un segnale o simbolo, su una totalità che in esso appare, e se il linguaggio prosegue in via diretta la prestazione del porre autonomamente il sistema di simboli che già operavano l'occhio e la mano, eccoci a disporre di tutti gli elementi per rispondere alla nostra domanda. Il punto in cui germina il pensiero è là dove noi, in un movimento esonerato e non imposto da un bisogno, in pari tempo ci volgiamo a una cosa e la "interroghiamo" nello *stesso* movimento in cui la maneggiamo. In tutti i movimenti di maneggio, ossia di comunicazione che abbiamo indagato, l'uomo appariva attivo nella stessa misura nella quale si trasferiva nella cosa: egli si vive e si accorge di sé nell'agire sulla cosa e in base alla cosa. Ora, quando noi, nell'atto fonetico, nel parlare, ci

dirigiamo su cose, e a sua volta questo dirigersi si riavverte sensorialmente, esperendo e interrogando la cosa, il lampo del pensiero è balenato: è questo il modo massimamente "smaterializzato," massimamente esonerato e il meno faticoso, con cui ci rendiamo familiare e disponibile il mondo per mezzo di simboli da noi stessi istituiti. È ora possibile un comportamento *attivo*, che è un comportamento di modificazione, ma *non* di specie pratica, bensí "pura" comunicazione investente l'illimitatamente percepibile, la quale accresce realmente la dovizia sensibile del mondo, e trova dunque motivo di proseguire in se medesima.

Del suono in quanto parola si può dire pertanto che surroga, esaurisce e tiene le veci, a un tempo, delle percezioni reali, che cioè le rende riproducibili, disponibili a piacere; e che perciò ci esonera dalla diretta presenza delle cose, rendendo però possibile una loro presenza virtuale, infinitamente libera, entro cui quella reale appare solo come un piccolo settore, di là dal quale è possibile agire e progettare: componente ultima dell'equipaggiamento di un essere non adattato, destinato all'agire. Questa "presentificazione" è già essa stessa, a questo punto, azione: l'uomo può permanere presso di essa. È questo il fondamento di tutto il (sempre secondario) comportamento teorico. Inoltre, l'intero sistema motorio che presiede ai movimenti è esonerato, grazie al linguaggio, da compiti conoscitivi (tatto), da compiti di orientamento, movimenti di ricerca, eccetera: è questa la condizione del *lavoro*, giacché l'uomo utilizza il suo sistema motorio per movimenti "artificiali," ch'egli stesso progetta, in ordine a progetti "presentificati." Denominando le cose, l'uomo ha già agito, poiché può trattenersi dalle cose e insieme disporne.

Nella parola dunque, in questo nerbo del linguaggio, gli aspetti seguenti sono un tutto unico, benché distinguibili:

1. un'intenzione di una cosa attraverso un simbolo sensibile, autonomamente posto;

2. un esperirsi comunicativo nell'esperire e nell'interrogare la cosa;

3. in se stesso questo comportamento è già azione, non vi è incluso alcun trasporsi nell'azione.

Questo atto particolarissimo che contiene l'intera struttura sensoria e motoria umana è la parola, e la forma ivi raggiunta di coscienza si chiama pensiero, il quale innanzitutto, per universale ammissione, è inseparabile dalla parola, è appunto la parola stessa. Una coscienza del veduto, dell'udito, eccetera è da attribuirsi a tutti gli animali, ma a loro difetta, a dirla in breve, *un'azione autentica* – il dirigersi e l'agire – *che sfoci nella pura percettibilità sensibile*. Questo aspetto di un'azione che di fatto non modifica nulla è di grande importanza, e m'è avvenuto di vederlo toccato solo in

Humboldt (*Einleitung*, cit., p. 51): "Il suono non inibisce però alcuna delle altre impressioni che gli oggetti sono capaci di suscitare nel senso esterno o interno [!], ma ne diviene il portatore e, nel suo carattere individuale, vi aggiunge una nuova impressione caratterizzante."

Nel suo eccellente saggio *Sprache und Wirklichkeit* (Linguaggio e realtà) ("Blätter für deutsche Philosophie," XII, 3), Hermann Ammann distingue tra rappresentazione (*Darstellung*) e constatazione (*Feststellung*). Non mi addentrerò in questo particolare punto, mi limiterò a riferire quel ch'egli dice a proposito della "rappresentazione": nella proposizione verbale è rappresentata una realtà temporale, e precisamente in modo che "un ente si rappresenta nella proposizione, e nella proposizione 'perviene alla parola' esso stesso, per bocca del parlante... In una serie di frasette quali: 'Il sole splende, gli uccelli cantano, i fiori sbocciano,' ad aver la parola sono in realtà il sole, gli uccelli, i fiori..., poiché lasciamo che pervengano alla parola, noi consoniamo con la nostra voce nel modo in cui essi notificano il loro esserci e invitiamo chi ci ascolta a entrarvi con la propria."

Questa la spiegazione di Ammann: "L'essenziale dell'atto di rappresentazione sta nella subiettivazione dell'oggettivo, in una sorta di entrata (*Ineinsetzung*) del pensante e parlante con il portatore dell'evento." In questa "entrata" riconosceremmo il nostro concetto di comunicazione anche se Ammann non parlasse egli stesso di "scambio di ruoli," cioè appunto di quel trasporsi in un che d'altro e viversi in base ad esso, che nella comunicazione avviene.

Anche Stenzel (*Philosophie der Sprache* [Filosofia del linguaggio], 1934, pp. 35 e 56) affronta lo stesso fenomeno, e anch'egli ne riconosce il duplice aspetto: nella rappresentazione linguistica si tratta a un tempo di una vivificazione del mondo, il quale giunge a risonare, e di una mondanizzazione, di una obiettivazione della coscienza. Si confrontino queste posizioni con Humboldt (*Einleitung*, cit., pp. 52-53): "Infatti, poiché nel linguaggio il tendere dello spirito si fa strada attraverso le labbra, il suo prodotto ritorna al proprio orecchio. La rappresentazione è dunque traslata in un'oggettività reale, senza per questo esser sottratta alla soggettività. Questo lo può il linguaggio soltanto; e senza questo trasporsi [!] in un'oggettività che ritorna al soggetto – un trasporsi che, ove cooperi il linguaggio, avviene sempre anche tacitamente – è impossibile che si formi il concetto, è impossibile perciò ogni vero pensare."

La sostanza comunicativa del linguaggio è sempre stata dunque riconosciuta. Nondimeno il pensiero resta isolato se non si ha cognizione della struttura sensomotoria del linguaggio e non si scorgono a fondo – cosa possibile solo grazie a tale cognizione – le sue prestazioni.

Bastino queste formulazioni, che hanno il loro punto di convergenza nel descrivere l'intenzione, che si vive e si atteggia trasferendosi nella cosa e riavvertendosi in base ad essa. Pertanto l'intenzione "ha" il suo oggetto in un simbolo creato ex-novo, ma, divenuta nel contempo essa stessa attiva, lo ha esaurito: assorbite nell'autoavvertimento dell'esperire, le cose si sono rese intime e familiari.

Per consentire al lettore di riorientarsi fra tutte queste citazioni esplicative nel loro continuo considerare sempre la stessa cosa da un punto

di vista diverso, intendo parafrasare nuovamente ciò a cui dovremo dare compiuta formulazione.

Invito a pensare non tanto al linguaggio, bensí a una qualsiasi azione che si occupi "comunicativamente" di un oggetto. A questo proposito è possibile dire che ciascuna delle fasi del movimento si avverte nella trasformazione corrispondente dell'oggetto stesso; non solo, ma si deve andar oltre e dire che l'immaginazione motoria si trasferisce nell'oggetto, *in base al quale* noi, contemporaneamente, esperiamo i nostri propri movimenti, cosicché non soltanto si dà un avviarsi di movimenti in funzione di fasi non ancora percepite (ma solo attese) della cosa, bensí anche, nel corso del movimento, i vari "adombramenti" di questa prendono a rinviarsi l'uno all'altro, associandosi in *successioni* determinate, le quali sono, nel contempo, delle successioni qualitative e ripetibili sempre, e delle "istruzioni" motorie. Il che significa che l'*oggettività*, vale a dire la peculiare successione di dati racchiusa nella cosa, si manifesta precisamente nel processo di comunicazione, nel rapporto di traslazione nella cosa!

Questo principio è d'importanza gnoseologica decisiva. Se l'applichiamo al linguaggio, ne viene che il suono è esso stesso un movimento di comunicazione, per mezzo del quale noi ci trasferiamo nella cosa e riavvertiamo questo trasferirci in base alla cosa, percependola in tale trasferimento. Facciamo ora un altro passo e consideriamo l'effetto che promana dalla cosa ovvero l'impressione che essa desta (per esempio "splendere")-in un'*altra* parola (per esempio "sole"), e in base alla cosa esperiremo, nel corso del nostro rapporto di comunicazione, una successione oggettiva, esattamente come sopra. "Il sole splende" è allora, al tempo stesso, una successione di asserzioni (azioni) quanto anche una vissuta esperienza oggettiva e un *comportamento della cosa come tale*. Anche nel contesto della comunicazione si dà, di nuovo, un'oggettività. La medesima cosa dice con molta chiarezza Ammann: "Il collegamento della parola-soggetto nominativa con la forma verbale predicativa serve alla rappresentazione dell'accadere temporale, nel senso che fa pervenire alla parola il soggetto dell'azione stessa, ponendogli in bocca l'articolazione simboleggiante il fare. *Agens* e *actio* definiscono in questo senso gli interpreti e il testo di quel dramma che la proposizione è. In questo senso il predicato della proposizione verbale è in ultima analisi un "asserzione' o un discorso del soggetto della proposizione; la proposizione verbale riposa su un trasferirsi dell'azione in discorso, e dunque significa una subiettivazione dell'oggettivo" ("Forschungen und Fortschritte," 14, n. 25).

Il verbo – che è una parola che può essere adempiuta soltanto dal mondo umano dell'azione in fantasmi d'attuazione – è "soggettivo" in

altissimo senso, e proprio per questo possiede il massimo vigore d'oggettività: "Il pensiero," dice Humboldt, "grazie al verbo lascia la sua dimora interiore ed entra nella realtà." Né è questo un fenomeno unicamente linguistico, essendo in conclusione implicito nella dote umana dei movimenti comunicativi. Se in questi l'uomo entra con le cose in un rapporto di reciproco arricchimento, i movimenti vengono obiettivati (autoavvertimento estraniato) e nel contempo le successioni che in questo si dischiudono diventano eventi oggettivi, vissuti di conserva. Questo fatto, decisivo per l'intero nostro comportamento, nella sfera del linguaggio trova il suo compendio nel verbo ovvero nella proposizione predicativa.

Questa "drammatica" insita nella parola, nel mero atto del nominare resta per cosí dire ancora chiusa all'interno e perciò soggettiva. Che nel rapporto con la cosa, nel diriger-si su di essa la parola sembri provenire dalla cosa medesima e in tal modo la cosa "pervenga alla parola," è certamente, come esperienza vissuta, quella fondamentale vissuta dal linguaggio, ma è tuttavia conchiusa nel parlante e costituisce la nascita interna del concetto. Perciò questa azione è congiunta all'esserci visibile della cosa come tale e non va al di là della presenza di quanto è attuale; si spiega cosí che nel bambino la parola singola ch'egli usa sia solo il segno che egli ha osservato una cosa, oppure un richiamo e un'espressione del desiderio: la parola resta efficace nella sfera soggettiva.

Nella proposizione verbale piú semplice, per esempio "il fulmine s'abbatte," il pensiero raggiunge invece una potenza superiore e adempie autenticamente la possibilità insita nella parola, che è quella di render vivo il mondo. La drammaticità diventa oggettiva, *la parola si trasferisce in un che d'altro* e con esso comincia a fare i conti; ovvero, il che è lo stesso, la cosa acquisisce nei rispetti di un'altra una prospettiva molto determinata, comunicativa e ad essa interna. Per il fulmine e per l'evento gestaltico del suo abbattersi è possibile che le singole parole siano fissate da gran tempo. Se le singole parole vengono "sintetizzate" (Humboldt), il pensiero si congiunge con se stesso solo in quanto il mutamento delle prospettive attraversa la cosa ed è vissuto come l'aspetto drammatico e vitale della cosa che esprime se stessa in una seconda prospettiva.

Su questo punto la parola è di nuovo a Humboldt: "Perciò c'è nel linguaggio una prosopopea originaria e di qui ulteriormente propagantesi, in quanto un ente ideale, la parola, pensata come soggetto, rappresentata in modo attivo o passivo, e un'azione che avviene all'interno della psiche, cioè l'asserzione nel giudizio circa un oggetto, sono a questo oggetto attribuite dall'esterno, come qualità. Questa parte per cosí dire immagi-

nativa [!] dei linguaggi si trova necessariamente e invariabilmente in ogni parlare."

In un altro passo egli dice sullo stesso tema: "Per mezzo di uno e medesimo atto sintetico esso [il verbo] congiunge... il predicato con il soggetto, solo in quanto l'essere, che con un predicato energico trascorre in un agire, è attribuito al soggetto stesso, e dunque ciò che è meramente pensato come congiunto *diviene lo stato o l'evento nella realtà.* Non si pensa semplicemente il fulmine che si abbatte, è bensí il fulmine stesso ad abbattersi" (*Introduzione* a *Über die Kawisprache*, cit., pp. 251 sg.).

Cosí lo scambio dei ruoli, insito nella parola risonante, tra stato e oggetto (*Gegenstand*), tra soggetto e oggetto (*Objekt*) è ciò che nel mutamento delle prospettive fa esprimere alle cose le connessioni loro proprie, ovvero, come abbiamo formulato in precedenza, questo mutamento corre attraverso la cosa e si sedimenta come la sua peculiare drammaticità e vivezza. Nello scritto *Über den Ursprung der Sprache* (Sull'origine del linguaggio) (*Vorlesungen über Logik und Metaphysik* [Lezioni di logica e metafisica], 1797. Nachlaß, II, 1937, pp. 173 sg.), Fichte l'aveva espresso con l'efficace pregnanza tanto frequente in lui: "Il bisogno di parole diverse per il soggetto e il predicato si manifestò solo dopo che gli oggetti furono inviluppati in una cosí varia trama di relazioni, che dalla menzione del soggetto non era possibile intendere subito il predicato. Il mezzo per distinguerli fu presto trovato, era nella natura stessa. Furono collegati due suoni: il primo designò il soggetto, e *venne meno il concetto della peculiare relazione del soggetto con l'uomo, perché per questo fu posta una relazione particolare.*" Queste ultime parole sono straordinarie. L'uso ancora soggettivo della parola all'interno delle situazioni d'esperienza esistenti, l'uso meramente indicativo o espressivo è pienamente superato nella proposizione. La proposizione bastò a se stessa allo stesso modo che il dato di fatto designato è affrancato da ogni relazione con la situazione attuale non asserita nella proposizione.

Nota: La difficile questione di teoria del linguaggio, che cosa una proposizione sia, non può esser risolta dalla grammatica, poiché, spesso, singole parole possono avere un significato proposizionale, e similmente le costruzioni ellittiche, senza verbo. Dal citato passo di Fichte si potrebbe desumere questa definizione: "La proposizione è una compiuta unità di senso sufficiente per l'intendimento, nella quale un dato di fatto è posto come reale unicamente grazie agli strumenti del linguaggio." Essa si distingue poi dalle parole con significato proposizionale, le quali vanno integrate continuamente da riferimenti alla situazione ("piove!"), e dai "giudizi" della logica matematica (funzioni proposizionali), nei quali,

fondamentalmente, non si definiscono relazioni con la realtà. Sul problema della parola e della proposizione, un'istruttiva discussione è in Kainz, *Sprachpsychologie* (Psicologia del linguaggio), I, 1941, pp. 109 sg.

28. *Originari motivi di progresso del linguaggio*

Se una cosa viene intenzionata nella parola, è intesa in se stessa, enucleata dal mondo e saldamente fissata, e perciò diventa, solo per la nostra coscienza d'altronde, un che di oggettivo ben individuato (*zu einem gegenstehenden "es selbst"*). Viene "designata" (*gebannt*) – conformemente al significato fondamentale di *bannen*: designare, apporre un segno (Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, I, 1115). Ogni volta che la filosofia ha cercato di investigare l'"essenza" delle cose astraendo speculativamente dalla cosa (Herbart, Lotze), non ha potuto rinvenire quest'"essenza" se non nel concetto, nel significato della parola, onde la filosofia delle origini e quella ingenuo-astratta hanno sempre caratteri platonici. Ma quando, in tal modo, la parola enuclea la cosa per la nostra coscienza e la coglie in se stessa, ecco appunto in questo apparire anche la muta estraneità qualitativa della cosa, la quintessenza di una pienezza del tutto inintenzionata. Sol che la cosa abbia acquisito una prospettiva determinata, precisamente questo fatto libera le prospettive non intenzionate: allo stesso preciso modo che il maneggio pratico impreso sotto una determinata prospettiva pone in evidenza appunto ciò che, in base ad esso, *non* vi rientra. La realtà oltrepassa per sua essenza ciò in cui essa è presa *per qualcosa* nel pensare o nell'agire. È questa la *resistenza della cosa*, una categoria di specie anche teoretica, la quale impone il *mutamento* delle prospettive: già in base alla cosa, la parola detta esige la successiva, sí che formulare una cosa in parole diviene un compito senza fine.

Già qui è implicito uno dei motivi onde in *una sola* parola, come spesso è stato osservato, c'è potenzialmente tutto il linguaggio, e la parola per sua essenza urge di là da sé. Un secondo motivo risiede immediatamente nella fuggevolezza, nella "esilità materiale" della parola: cessando di risonare, non può trattenere l'intenzione, la quale deve riconcepirsi nella ripetizione della parola oppure con essa svanire e, seguendo il fluire della vita, riprodursi in un punto diverso.

Non è possibile analizzare ulteriormente il lento graduale sviluppo della vita psichica; è tuttavia necessario che le sia d'ausilio una qualità della vita del suono come tale. "Ciò che è udito fa qualcosa di piú che non semplicemente comunicare; dispone l'anima a intendere piú facilmente

anche il non ancor udito, rende chiaro ciò che, pur udito da tempo, era stato sino ad allora compreso a mezzo o non compreso affatto, poiché l'omogeneità con l'or ora inteso appare d'improvviso evidente all'energia che da questo momento si è fatta piú acuta, e acuisce l'impulso e la capacità di trasferirsi sempre piú e sempre piú rapidamente da quanto si è udito nella memoria, e di farlo risonare sempre meno fuggevolmente come mero suono" (Humboldt, *Introduzione*, cit., p. 56).

La mera "vita del suono," l'attività riavvertita, autovivificantesi e autopropulsiva che ritorna in se stessa ha un che di sovrabbondante e di fertile; fa sí che il singolo suono si rappresenti da sé come parte di un tutto piú vasto, assecondando grandiosamente in tal modo la coscienza che vien destandosi e guadagnando terreno.

Abbiamo cosí colto nella resistenza della cosa, nella fuggevolezza della parola e nella vivacità sensibile dell'immaginazione sonora stessa i motivi del progresso del linguaggio, della sua energia, che è appunto l'identico dello sviluppo della coscienza; ma tali motivi non si esauriscono qui. Vi si aggiunge anche, non appena si tenti l'intendimento reciproco, l'effetto produttivo e ulteriormente propulsivo del fraintendimento, poiché ogni volta che si percepisce un mancato adempimento delle intenzioni reciproche si è costretti a riformulare i relativi sforzi. Inoltre, la maggior parte delle parole hanno dapprima qualcosa di fluido e d'impreciso e, non appena sono circoscritte a un significato determinato, lasciano dei vuoti che è necessario riempire con nuove espressioni.

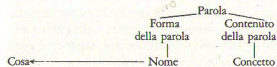
Ulteriori leggi d'intensificazione del linguaggio sono infine nel dato della cosiddetta "pressione del senso." Quest'espressione è di Stenzel, ma io la impiego qui in un senso molto diverso, intendendo con essa la difficoltà scaturente dall'"urgere" dell'asserzione che si prefigura nel suo complesso di contro alla successione meramente unidimensionale delle parole. Poiché, nell'asserzione, solo nel suo dispiegarsi temporale si rivela ciò che intendevo dire, la sensazione di un'incipiente discordanza mi obbliga a cercare nuove parole e nuove locuzioni. A ciò si aggiunga che in ogni lingua un numero piuttosto esiguo di modelli formali deve accogliere un'infinità di collegamenti concettuali, il che è un'altra modalità della "pressione semantica" che costringe a superare l'ambiguità con atti linguisticamente e formalmente creativi.

Ma torniamo al rapporto della parola con la cosa e alla "resistenza della cosa." Poiché la parola intenziona e anche coglie la cosa, ma torna a spegnersi, mentre la cosa è lí, immota e ferma, imperturbata, ed è posta in risalto solo dalla parola appunto, invitando nella sua oggettiva pienezza a mutar prospettiva, e pur sempre è irraggiungibile, per queste ragioni la parola si fa cosciente di se stessa come di mera parola. Il linguaggio è un

"mondo intermedio," teso fra la coscienza e il mondo, a un tempo congiungendoli e separandoli. Finché la parola intende cogliere la cosa stessa, è rigettata su di sé, riflessa. L'intenzione, formulata nella parola, viene delusa, e ad essa si afferra cercando intorno a sé, differenziandosi dalla parola e tuttavia da essa non diversa prima di aver trovato un'altra parola. "Come segno linguistico," dice Stenzel, "la parola però non fissa il pensiero, bensí lo affranca, subito di nuovo spegnendosi, per una nuova connessione. In questo avanzamento lo spirito s'impadronisce di un 'pezzo' di realtà dopo l'altro; giacché l'articolazione, nel suo articolarsi, si trasmette, in un'azione reciproca progressiva, all'oggettività che viene ora a sua volta articolandosi."

Il significato della parola, il concetto è soltanto sul piano del linguaggio, non al di sopra o dietro il mondo. Il pensiero è l'intenzione della cosa che corre nella parola, ma poiché il pensiero che si esprime nella parola trova resistenza nella cosa, ricade su se stesso (riflessione) e comprende che la parola che si va spegnendo non lo esauriva; cosí ritorna indietro, per riprodursi in un'altra parola. Va però detto che nell'uso diretto, nel fluire del discorso o nel rapporto immediato della nominazione, parola e concetto non sono distinguibili. Solo nella *riflessione* il pensiero si stacca, in quanto inesaurito, dalla parola, ed è pura "pressione del senso," finché torna a concepirsi nella parola. Alla questione della differenza tra parola e concetto si può pertanto rispondere in breve, dicendo che questa differenza è una differenza necessaria alla riflessione, ma non all'intenzione nella sua immediatezza. Fatta questa premessa, considero esatta la descrizione di Weisgerber (*Die Bedeutungslehre – ein Irrweg der Sprachwissenschaft?* [La semantica – una strada sbagliata della linguistica?], "Germanische-Römische Monatsschrifte," XV, 1927. Cfr. anche, dello stesso autore, *Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem* [Linguistica e filosofia sul problema del significato], "Blätter für deutsche Philosophie," IV): "Significato v'è solo nella parola, e in quanto funzione della componente sonora... La parola è un collegamento inscindibile di una componente fonetica e di una componente contenutistica, costruito sulla funzione di un simbolo."

L'"inscindibile" parola si scompone dunque, secondo Weisgerber, in un aspetto fonetico, che *come tale* è detto "nome," e in un aspetto contenutistico, il "concetto."

Parola
Forma della parola — Contenuto della parola
Cosa ←——————— Nome — Concetto

Denominazione chiama Weisgerber il rapporto della parola con la cosa, e, se pensato dal versante della cosa, tasso oggettuale della parola. Il "significato" muove dal nome e intende il concetto, in quanto rientra nella componente fonetica; il rapporto inverso dicesi "designazione" di un concetto per mezzo di un nome.

Sarebbe paradossale se Weisgerber operasse una distinzione (all'interno della parola) ch'egli stesso, sostenendo la tesi dell'indivisibilità della parola, vieta di operare. Ma il rapporto si fa immediatamente esatto se si considera che questa distinzione compare soltanto nella *riflessione*, in cui appunto si separano i due aspetti, la cui unità (nell'uso immediato) egli parimenti e a giusta ragione sottolinea.

Il rapporto or ora discusso di concetto e parola è significativo perché vi si fa evidente una delle forze che promuovono lo sviluppo del linguaggio. La parola tende oltre se medesima, e occorre comprendere che il ruolo del linguaggio rispetto al pensiero non è quello di creare un "segno" per la trasmissione del concetto già compiuto, bensí quello per cui pensiero e parola articolata si elaborano a vicenda – e l'unica possibilità di descrivere il loro rapporto è nella *riflessione*. È una delle intuizioni valide di Saussure l'aver detto che la lingua (*langue*) è "la mediazione tra pensiero e suono (*son*), in condizioni tali che il loro unificarsi sfocia necessariamente nella delimitazione reciproca di unità." "Il pensiero, caotico in origine, è costretto a precisarsi, esplicandosi. Non si dà dunque né materializzazione di pensieri, né spiritualizzazione di suoni, si tratta invece del fatto in certo senso misterioso onde il pensiero-suono (*pensée-son*) contiene possibili partizioni e la lingua elabora delle unità, edificandosi tra due masse amorfe" (*Cours de linguistique générale*, 1931, p. 156). Da un lato, pensa Saussure, abbiamo la massa amorfa di germi di pensiero incerti, dall'altra la massa di già mobili fantasmi sonori, e il linguaggio viene elaborandosi in quanto queste masse sono separate l'una dall'altra. In modo assai simile diceva Humboldt: "Il sentimento che si estrinseca nel suono contiene in germe tutto, nel suono come tale non tutto è visibile contemporaneamente. Solo quando il sentimento si sviluppa piú chiaramente e l'articolazione acquista libertà e determinatezza e l'intendimento reciproco tentato con successo accresce il coraggio, le componenti dapprima incluse oscuramente si fanno a poco a poco visibili e si presentano in singoli suoni."

Quando il singolo passo del pensiero si è concepito come articolazione, la parola non fissa il pensiero, bensí, come questo, nella riflessione, si separa dalla parola, cosí la parola stessa, spegnendosi, affranca il pensiero. In tal modo, il pensiero è favorito, incomparabilmente, dall'esilità

materiale e dalla fuggevolezza del suono; ma anche la ritmica dei suoni, la possibilità di fluide connessioni successive, e di masse sonore scomponibili costituiscono, in quanto "volàno del pensiero," un'opportunità peculiare.

Detto tutto questo, io non riesco a trovare senso alcuno nei discorsi intorno a un significato "extralinguistico" o "metalinguistico", a "significati puri," eccetera. Il significato espresso da una parola, dice Weisgerber assai giustamente, sussiste, ha validità, senza dubbio, indipendentemente dal fatto che mi sia occorso di intenderlo, ma questo suo essere, questa sua validità non è ancora universale perché non è "per me e per ciascuno," bensí, in primo luogo e soltanto, per l'ambito di una comunità linguistica (*Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem*, "Blätter für deutsche Philosophie," IV, cit.).

La parola dunque è soprattutto reale *azione*, e non si dovrà mai trascurare questo aspetto della conduzione motoria effettiva. Che questa azione riavverta se stessa sensibilmente – si oda, in questo caso – è un fatto che condivide con altre azioni comunicative esonerate, per esempio con i movimenti tattili. Emerge qui l'analogia, notata spesso, di linguaggio e mano: esattamente come gli esiti tattili dei movimenti della mano costituiscono uno stimolo alla loro prosecuzione, cosí le masse sonore sono "volàno" di nuove articolazioni. Si può pensare, pertanto, che in strati antichissimi del linguaggio sia sussistita una connessione di suoni con movimenti – sempre di specie comunicativa –, fossero questi volti a indicare oppure a imitare. È abbastanza nota l'affinità tra i verbi del dire e quelli del mostrare (dicere – δείκνυμι) o del far apparire (φαίνω, φῶς – φημί).

Il linguaggio conserva tuttavia questo carattere d'azione anche là dove si separa dal comportamento, il che accade sempre nel corso della sua evoluzione. Si potrebbe definire il linguaggio addirittura come un'azione vicaria. Con quest'espressione intendo cogliere in primo luogo la sua "automoderazione," giacché l'intenzione della cosa può essere adempiuta e soddisfatta nella parola, e anzi noi chiamiamo "spirituali" quelle intenzioni che nella parola si manifestano, compiute, come azione definita. Se un animale percepisce uno stimolo, se si conforma ad esso e a ciò che vi si manifesta, vedremo quest'intenzione convertirsi nei globali movimenti del balzare in una certa direzione, del prendere la fuga, eccetera. Qualora questa "conversione" venga meno nel linguaggio e anzi, in esso, intenzione e azione si dislochino direttamente l'una nell'altra, ecco anzitutto apparire il dato di fatto fondamentale dell'"esonero" proprio dell'uomo. Esonero significa qui due cose: dalla pressione, dalla suggestione del

percepito e, sul versante interno, dall'interesse per esso suscitato dalla pulsione, dal desiderio. L'uomo vive in una distanziata e neutralizzata trama di contenuti mondani, per la quale si è reso disponibile e alla quale corrisponde, vista dall'interno, l'*assenza* di desideri vitali e d'interessi pulsionali nella vita del linguaggio. Perciò ogni comportamento intelligente dell'uomo spesso appare slegato dai suoi bisogni biologici, almeno allo sguardo superficiale che non ben scorga le peculiari condizioni biologiche dell'uomo. Sono dunque *intenzioni lontane* sciolte da desideri ad apparire nel linguaggio e a trascorrere in certi movimenti comunicativi piuttosto unici: ogni comportamento comunicativo è già di per sé un umano, esonerato animarsi per un mondo anzitutto esperito e perciò stesso in qualche modo "utilizzato." Il proseguire questo esonero costituisce per l'appunto l'intima legge evolutiva del linguaggio come tale: allorquando esso perde in intrinseco contenuto plastico, che ne viene espunto, e in misura crescente si diffonde al suo stesso interno in relazioni simboliche.

Nel discutere la struttura del mondo percettivo umano già da tempo abbiamo osservato come vi sia insita la tendenza all'attivo esonero dalla sconcertante e sopraffacente dovizia delle impressioni che esso suscita. È il rapporto di comunicazione con i suoi contenuti a trasformarlo infine in una familiarità (*Bekanntschaft*) simbolicamente allusa: come esito di questi movimenti esperienti si configura alla fine un mondo denso di una simbolica di grado intenso, all'interno della quale noi ci atteggiamo in movimenti e azioni sperimentati e controllati, sicuri del loro esito; noi viviamo allora in uno spazio allusivo di simboli percepibili e tuttavia costruiti essi stessi. Anche qui il linguaggio si limita a incrementare là costruzione, seguendo la stessa tendenza. Soltanto la comunicazione, il trasporsi nelle cose in questa particolare intenzione e azione fa sí che il suono udito sembri provenire dalla cosa stessa ed esprimerla; esso ne diviene il *simbolo guida*. Ma poiché, d'altra parte, esso resta pur sempre essenzialmente azione, è possibile – e senz'altro decisivo – che l'uomo intessa intorno a sé, con i suoni di cui liberamente dispone, un mondo di presenza simbolica delle cose, anche *senza che* queste siano realmente presenti, in piena e liberissima indipendenza e affrancamento dalla loro "oggettiva" presenza. L'esonero, sempre ormai implicito, dalla pressione della presenza determinata si trasforma, grazie al linguaggio, nell'annichilimento della presenza in generale. L'uomo diviene un essere capace di rappresentazione in mondi "presentificati," e tempo e spazio, futuro e lontananza si dischiudono attorno a lui.

29. *Effetti retroattivi: la rappresentazione*

Il perfetto affrancamento dalla situazione concreta nel suo contenuto casuale, contingente, che l'uomo raggiunge con il linguaggio, a sua volta si articola in parecchi aspetti. Ne considereremo in questo capitolo innanzitutto uno, cioè quel determinato effetto retroattivo che l'acquisizione della parola ha sulla *immaginazione* dell'uomo: e intendo riferirmi alle rappresentazioni ricche di immagini di cui ora egli si trova a disporre.

Le rappresentazioni autenticamente tali sono prodotti del linguaggio, il quale trasforma il materiale grezzo dei nostri fantasmi mnestici diretti nella rappresentazione libera, mobile, disponibile cioè in un *fantasma esso stesso intenzionale.* Ho già avuto occasione di accennare al fatto che i ricordi formatisi in noi in maniera meramente passiva sono resi mobili e selezionati dai nostri avvii motori, cosí che essi compaiono come fantasmi d'attesa nella direzione assunta dalle nostre azioni.

Ogni accadimento vitale, sia esso di natura sensoria o motoria, o addirittura di specie vegetativa, è condeterminato dai suoi stessi progressi e ha una "base storica di reazione." È dunque necessario che ogni stato attuale s'imprima nell'organismo in modo silente e inconscio, che io chiamo passivo, e questa capacità immaginativa, che è da chiamarsi letteralmente cosí,* è evidente soprattutto nell'ambito motorio, dove azioni compiute si sedimentano in disposizioni ad agire nello stesso senso. Analogamente un animale s'imprime le sue percezioni, in particolare quelle che si ripetono spesso, e non è possibile dire quanto profondamente le nostre si radichino in noi, che ne cogliamo ancora chiaramente la storicità come immagini o echi. Taluni sogni esibiscono prove sorprendenti del vigore di questa immaginazione passiva.

Ora, è un fatto rilevante che queste immagini mnestiche accumulate in noi possano essere attivate, e precisamente da azioni che si estendono nel futuro. L'impegnare un movimento in una determinata direzione e in circostanze date fa riaffluire l'intera massa dei ricordi relativi, apre loro selettivamente una via, cosí che ora essi compaiono come attivi fantasmi e attese in direzione del futuro. Sono attualizzati ogni volta quei ricordi che si trovano nella direzione dell'agire, e l'appuntarsi in un senso determinato della nostra attività vivifica quanto appare ad essa "adeguato" in una presenza nuova, che si palesa dunque nel futuro. Quest'attiva immaginazione è in primo luogo immaginazione globale, in altri termini progetta

* *Einbildungskraft*, dove "einbilden" è inteso nel suo significato originario di "imprimere l'immagine di qualcosa." [*N.d.T.*]

in anticipo complessivi dislocamenti di tutto l'organismo, inclusi i fantasmi motori e le immagini sensorie d'attesa.

La funzione biologica dell'immaginazione passiva si rivela qui con molta chiarezza: l'organismo sembra conservare in se stesso gli stati trascorsi proprio per poter affrontare situazioni simili in modo già adeguato e, per cosí dire, essendovi già preparato. Se, detto incidentalmente, le cose sono in questi termini, ci si deve attendere che la capacità di ricordare sia tanto piú perfetta quanto maggiore è la possibilità di imbattersi in situazioni inattese e sorprendenti, quanto piú un essere è aperto, e esposto, al mondo. È questo il caso dell'uomo. Ora, però, l'attiva immaginazione d'attesa, che si spinge nel futuro, ha a suo materiale solo l'insieme del già esperito, e noi governiamo l'esistenza verso il futuro con strumenti sempre insufficienti, per la ragione che tale futuro, anziché essere mera ripetizione del passato, è invece denso di un'infinità di accadimenti non prefigurabili e di fatti imponderabili: esso è "oscuro," e tanto piú lo è quanto piú un essere è aperto al mondo. Nell'uomo, il processo – a questo punto necessario – della concordanza reciproca di ricordo, nuova esperienza e attesa può essere chiamato "esperienza in senso eminente," e ogni passo in avanti è anche un'azione contro noi stessi, poiché gli eventi distruggono le nostre attese e noi dobbiamo continuamente dissolvere e infrangere i ricordi e le abitudini consolidate che non soltanto ci legano al passato, ma anche ci renderebbero indifesi di fronte all'imperscrutabile futuro.

Già queste premesse consentono di scorgere quali straordinari vantaggi nelle possibilità di vita vengano all'uomo dal fatto di poter attualizzare i ricordi a suo completo talento e "antivedendo" combinarli insieme. In altre parole, questa prestazione che "mobilita" e si appella ai fantasmi mnestici immediati è da attribuirsi anche al linguaggio, *avendo* esso un aspetto motorio. Materiale delle rappresentazioni sono in via assoluta i ricordi, resi però mobili e disponibili dalla parola; il linguaggio crea da questo materiale immagini esonerate, mobili, che affiorano con esso ripetibili a piacere e affrancate dalla situazione e persino partecipano dell'intenzionalità della parola. Potendo queste rappresentazioni essere prodotte, al pari delle parole, in qualsiasi momento, entrambe non appaiono coordinabili a un momento determinato; la pretesa "atemporalità" del concetto non è che la ripetibilità a piacere del suo essere posto, che è indipendente da ogni presenza concreta; non è che l'indifferenza propria di un'intenzione linguistico-concettuale rispetto al momento e agli "sfondi" del suo attuarsi. Altrettanto "atemporale" è l'immagine di rappresentazione di un albero, eccetera.

Con il *linguaggio*, dunque, i ricordi diventano rappresentazioni, e in primissimo luogo lo diventano i fantasmi *sensoriali*, non invece quelli

motori, che restano inespressi a livello linguistico, ragione per la quale sono sempre sfuggiti all'osservazione, finché non li scoprí Palagyi. Il linguaggio consente ora di *poter disporre a piacere di fantasmi mnestici, i quali perciò partecipano dell'intenzione del pensiero*: le rappresentazioni sono fantasmi mnestici esonerati, de-attualizzati e divenuti intenzionali. Avevamo in precedenza mostrato come attraverso la parola venga dischiuso il pensiero e l'articolazione di un pensiero sia l'intenzione attraverso un determinato suono su una determinata cosa, e come la ripetibilità del suono regga quella dell'intenzione. Questo fa sí, innanzitutto, che la cosa reale sia depotenziata e distanziata: se il pensiero si è affrancato, la parola costituisce un "mondo intermedio," ci è piú prossima della cosa e infrange la forza di suggestione dell'impressione ottica. Se il linguaggio è *azione*, ha l'energia di riscatto e di richiamo che i nostri movimenti in generale hanno rispetto ai ricordi; questi seguono le nostre parole, partecipano delle loro intenzioni e sono, quindi, rappresentazioni. Se dico "albero," viene destato un fantasma mnestico, che ora, come la parola, "intenziona" l'albero reale.

Attraverso il linguaggio, dunque, le nostre intenzioni si fanno pienamente volontarie, cioè a dire indipendenti dall'effettivamente esistente e dall'effettivamente dato. Le immagini attivate attraverso il linguaggio partecipano ora dell'intenzionalità del linguaggio: in un'immagine di rappresentazione di una persona, noi ci volgiamo alla persona stessa. Nella *riflessione* si possono assai bene distinguere il pensiero e l'immagine di rappresentazione, e quest'ultima appare allora come l'immagine adempitiva di un atto di pensiero: il pensiero-parola "quercia" appare potersi adempiere nella rappresentazione di un tal albero altrettanto che in una quercia vista.

Un ottimo studio di Segal sulla rappresentazione di oggetti e situazioni (1916) dimostra che il rappresentare situazioni è in primo luogo un processo di trasposizione globale, nel quale confluiscono interamente fantasmi di azione e di movimento, dove le trasposizioni motorie sogliono precedere quelle visive. Esiste uno "spazio di rappresentazione" – naturalmente un risultato assai tardo – nel quale il soggetto della rappresentazione si muove in movimenti virtuali con lo stesso mutamento delle cose rappresentate che è indicato dallo spazio percettivo e che corrisponde alle modificazioni dei propri virtuali movimenti. Il *contrarsi* di tali trasposizioni complessive fa dapprima emergere immagini isolate, che poi compaiono "sciolte dalla presenza" (pp. 407 sg.). La sostituzione dei movimenti complessivi con il linguaggio rientra essenzialmente in questo processo.

La rappresentazione, perciò, può essere tanto atto quanto oggetto: nell'attuazione immediata il linguaggio è inviluppato in immagini di

rappresentazione fluttuanti, ed è immediatamente, anche là dove non è metaforico, intessuto di immagini plastiche. Nella riflessione, la rappresentazione può comparire come *oggetto* del concetto. Ogni volta che in filosofia si tien fermo alla riflessione - in Cartesio cosí come in Fichte - i concetti ovvero le rappresentazioni appaiono perciò *oggetto* del pensare, mentre invece, *per sua essenza*, il pensare è strumento, cioè intenzione di cose e mezzo per il rapporto simbolico con esse, sciolto dalla loro presenza. Esistono pertanto non piú di tre fondamentali soluzioni filosofiche al problema del pensare. Queste:

1. La soluzione platonica: il concetto, riflesso, separato dalla parola, è innalzato, in ragione della sua *apparente* atemporalità, a realtà particolare, superiore.

2. La soluzione idealistica: il pensare, il rappresentare è in pari tempo atto e oggetto, è il suo proprio mondo, e la realtà si risolve in esso.

3. La soluzione strumentale: il pensare è mezzo per il rapporto esonerato e si rapporta essenzialmente all'azione. È un metodo del "prendere-in-luogo-di," del mutamento delle prospettive, del progettare e del combinare in modo nuovo *in assenza* delle situazioni reali. Ciò non pregiudica l'importante fatto che il pensiero può tematizzare se stesso, costruirsi in se stesso metodicamente e secondo determinate leggi in costruzioni graduali cui tien fermo, qualora cioè abbia approntato una seconda simbolizzazione. È quanto fa la matematica. Questa solo in epoca recente è qualcosa di diverso da un'ontologia fittizia, da che ha appreso a rinunciare ad ogni contenuto, a tener fermo al puro atto di pensiero e nient'altro contiene se non simboli di passi già compiuti dal pensiero e definiti da leggi precise, sí da poter stabilire nuovi e altrettali simboli.

Questo rilevante fatto, onde le nostre azioni, i nostri movimenti orientati attualizzano i ricordi, e in generale la facoltà della memoria ha un senso solo in esseri instabili, che possono imbattersi in circostanze sempre nuove, ci sembra sia stato osservato anche da Noiré. "La riproduzione di una rappresentazione è possibile soltanto per esseri capaci di volizioni," "se non è collegato alla coscienza della propria, volontaria attività, nessun ricordo del mondo esterno è possibile" (*Der Ursprung der Sprache*, cit., pp. 366 e 375). Sono intuizioni molto buone, nonostante gli strumenti primitivi della psicologia di allora. Sempre in Noiré ho trovato la calzante osservazione circa l'"incessante azione reciproca degli oggetti esterni, i quali destano in noi questa parola; e delle parole, che suscitano la rappresentazione degli oggetti esterni" (p. 306). Anche la teoria herderiana dell'origine del linguaggio si radica a mio parere in questo problema delle "parole-rappresentazioni." Svolgendo il noto argomento con l'esempio della pecora cui vien rivolta la parola, Herder dice: "L'anima intenta a

riflettere cerca un segno distintivo. La pecora bela: ecco trovato il segno... Questo belare che le ha fatto l'impressione piú grande, questa qualità del belare che si stacca e spicca da tutte le altre qualità visive e tattili e piú di tutte la colpisce, resta impressa dentro di lei... Essa ha fatto la conoscenza umana della pecora, poiché l'ha riconosciuta e designata chiaramente, vale a dire con un contrassegno... Con un contrassegno, quindi? E in che cosa consiste esso, se non in un interiore vocabolo distintivo (*Merkwort*)?... Senza segno distintivo nessun essere sensibile può avere percezioni fuori di sé, giacché ognuno deve reprimere altri sentimenti e per cosí dire distruggerli" (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772 [*Saggio sopra l'origine del linguaggio*, Mazara del Vallo-Roma, SES, 1954, trad. di G. Necco, pp. 36-37, con alcune varianti, anche imposte dalla citazione di Gehlen non conforme all'originale]). Questo "vocabolo distintivo" non può essere, secondo Herder, se non una parola che abbia contenuto ovvero restituito una rappresentazione acustica: un'intenzione, suscettibile di ripetizione, intelligibile in sé, attraverso la parola sull'oggetto, nella quale parola vibra contemporaneamente una prestazione della memoria, un vivificarsi di quanto fu una volta udito. Incidentalmente faccio altresí notare che nelle ultime parole della citazione è contenuto il dato di fatto dell'"esonero," l'"ignorare" (il "reprimere," come Herder si esprime) quanto si renderebbe percepibile come alone del simbolo trascelto.

Questa teoria delle rappresentazioni le concepisce pertanto come fantasmi mnestici, che l'attività del linguaggio rende intenzionali, disponibili e ripetibili a piacere e che perciò condividono l'autonomia dal dato di fatto raggiunta dal linguaggio. È questo il punto piú importante del tema discusso in questo capitolo, il tema dell'affrancamento completo dell'uomo dalla diretta presenza ai fini della sua esistenza "antivedente." Ma già qui abbiamo al tempo stesso intavolato la questione della "mondanizzazione" dell'interiorità, dell'equiparazione, anch'essa opera del linguaggio, di mondo interno e di mondo esterno. Questo rilevante tema si scinde in due aspetti particolari: il problema della struttura pulsionale aperta al mondo (che affronteremo nella Terza parte del libro) e quello del "medesimo livello" della rappresentazione e della realtà (che sarà trattato nel capitolo seguente).

30. *Effetti retroattivi: assimilazione di mondo interno e mondo esterno*

Il linguaggio reca interno e esterno su un *unico* piano, cioè sul suo proprio. Avevamo visto, seguendo la mobilitazione delle nostre rappre-

sentazioni indotta dal linguaggio, come quest'ultimo consenta alle intenzioni del pensiero di adempiersi anche in rappresentazioni. Il linguaggio, pertanto, non fa differenza tra cose *rappresentate* e cose *reali*, e proprio per questo oblitera continuamente per la nostra coscienza la differenza tra realtà e rappresentazione. Non c'è bisogno di far cenno dei tanti esempi nella storia della filosofia, che mostrano come il punto di vista della riflessione immediatamente elimini questa differenza, cosí cospicua nella pratica; si può però dire che quei sistemi furono possibili e persino necessari soltanto finché si filosofò legati in modo inconsapevole al linguaggio. La conversione reciproca tra interno e esterno, e in primo luogo tra rappresentazione e percezione, è posta dunque con il sorgere della rappresentazione sulla base del linguaggio. Se ora consideriamo le rappresentazioni nella loro prestazione, e cioè in avanti, ci avvediamo di una loro funzione assai poco speculativa, ma, in compenso, tanto piú importante per la vita: le rappresentazioni del pensiero ci consentono di presentificare qualsiasi realtà *in absentia* della stessa, e dunque di *prevedere* il proseguire dei suoi decorsi nel futuro e di coniugare nell'intendimento dell'Adesso il prolungamento del visibile Adesso nell'invisibile lontananza. Inoltre, il poter disporre di rappresentazioni e la capacità di combinarle fanno sí che noi possiamo "prospettarci" gli accadimenti in nuove possibili distribuzioni. È questa la prestazione antropologica propria di quella proiezione su uno stesso piano di percezione e rappresentazione; essa è tra le condizioni d'esistenza dell'essere uomo. Per un essere che agisce nel futuro è necessario che la differenza tra situazioni rappresentate e situazioni reali sia momentaneamente dissolvibile, e già l'intera struttura della nostra esperienza opera in modo da stratificare in misura crescente sulla realtà rappresentazioni e comprovati fantasmi. Visto dall'altro versante, si tratta dello stesso fatto che all'interno dei processi d'esonero abbiamo descritto in termini di riduzione del contatto immediato con il mondo della presenza di fatto.

Quanto si è detto diviene ancor piú chiaro qualora nel *tener fermo a prospettive* si riconosca una prestazione essenziale del linguaggio. Se cogliamo l'aspetto insito nella colorazione rossa di un oggetto nella parola "rosso," è questo l'aspetto posto in risalto, e partecipa di tutti i vantaggi del linguaggio. Se do l'oggetto a un'altra persona dicendo "rosso," con ciò viene stabilito il modo secondo cui questa si atteggia verso quell'oggetto. Ma, soprattutto, proprio per la sua neutralità rispetto alla realtà effettiva, il linguaggio può tener fermo a questo aspetto inquadrato in parole e salvaguardarlo *dai mutamenti della situazione, non solo, ma da quelli stessi della propria interiorità.* Un contenuto è *fissato*, e anzi di tali aspetti sono possibili persino il mutamento e la trasposizione, indipendentemente

dall'interiorità peculiare della persona, da questo specchio dei vissuti e delle emozioni, ma anche indipendentemente dalla stabilità attuale del dato. Agendo noi con un proposito per entro il futuro, questo proposito diviene per noi la realtà nella quale siamo in anticipo a noi stessi, e il casuale stato presente della psiche, la situazione interna nella sua qualità contingente recede nell'"irreale," in modo identico alla casuale costellazione della situazione esterna. Sottolineiamolo ancora una volta richiamando l'opposto esempio dell'animale: quando gli scimpanzé di Köhler non riconoscevano per tale un bastone che si trovava *dietro* di loro nonostante si muovessero per cercarlo, è questo un fatto che si può esprimere in triplice modo: primo, in quanto esseri privi di linguaggio, non avevano la "prospettiva" bastone evidenziata rispetto ad altre; secondo, non si staccavano dall'interna, sorda pressione del bisogno, cioè da quella verso l'obiettivo situato oltre le sbarre della gabbia, che avevano raggiunto con il bastone *ogni volta che* questo si era trovato appunto davanti a loro; terzo, quell'obiettivo, il frutto, s'imponeva come stimolo, li incatenava a sé, sicché, nonostante alcuni movimenti di ricerca compiuti con il bastone, non si dava in essi una reale libertà di ricerca, non potendo la situazione attuale dimettere il suo carattere di costrittività.

Questi animali, palesemente, non riuscivano a tener fermo a ciò che cercavano: non disponevano di alcuna rappresentazione concreta dell'oggetto sottratto alla loro vista, perché non avevano la parola per designarlo, *e viceversa.* Il compiuto dischiudersi dell'interiorità nel linguaggio, il suo volgersi all'esterno sono sostanzialmente un processo identico a quello onde l'interiorità è investita (*besetzt*) di impressioni esterne: il ricordo. Tutto questo ci è diventato chiaro una prima volta allorché i ricordi silenziosamente addensatisi furono costretti a disporsi di nuovo attraverso il mondo in forma di rappresentazioni volte all'esterno. L'espressione "interiorità," vita interiore è in generale schiettamente antropologica e designa *il medesimo della fattispecie dell'apertura al mondo, il modo cioè in cui questo fatto è vissuto da un essere aperto al mondo come tale.* Si può sostituire l'espressione "psiche" con l'espressione "mondo interno," mentre con l'ancor piú icastica espressione "mondo esterno interno" si vuol designare il fatto che certi processi si svolgono nell'uomo sotto l'influsso diretto del mondo; che essi sono "investiti" di impressioni del mondo esterno e pertanto vanno intesi come fasi dello scontro-incontro col mondo, quello appunto che un essere che agisce ed è aperto al mondo deve operare. "Coscienza," invece, non è concetto antropologico; ha bensí validità piú ampia e significa un processo di trasposizione (del resto per noi imperscrutabile) nei punti di contatto di un organismo col mondo; pertanto, negli animali inferiori, è situato in primo luogo negli atti percettivi.

Nell'uomo, l'essere aperto al mondo, questa zona di contatto affonda nell'organismo a una profondità incomparabilmente maggiore, cosí che persino i processi pulsionali si svolgono in noi investiti delle immagini del mondo esterno. Ogni considerazione dello psichico non fa che isolare alcune fasi di un processo di relazione e circolare, che corre attraverso la persona e le circostanze del mondo, con le quali questa s'incontra e si scontra. L'espressione "mondo esterno interno" designa un settore o un aspetto determinato meglio che non lo schema dei "processi psichici soggettivi." Fu Novalis a dire per primo – certo per influenza di Fichte – che "in noi c'è anche un mondo esterno, che con la nostra interiorità si trova in un legame analogo a quello del mondo esterno a noi con la nostra interiorità" (II, p. 181). Orbene, questo concrescere del mondo dentro di noi è in primo luogo opera del linguaggio. Trattando in precedenza del "richiamo," avevamo osservato per prima cosa come sotto la guida del suono si producesse la connessione di un bisogno con l'attesa di determinati soddisfacimenti, e come, pertanto, un bisogno fosse interpretato e divenisse intelligibile in se stesso. L'"estrinsecazione," lo schiudersi espressivo dell'interiorità verso l'esterno si connette, avevamo detto in precedenza, con il fatto che la stessa interiorità si correda di immagini del mondo esterno, e ciò avviene qui, nel richiamo, isolatamente come in condizioni sperimentali. Questo orientamento delle pulsioni è tra gli eventi piú importanti dell'impadronirsi del mondo da parte di un essere sciolto dall'istinto; e il dato di fatto generale onde il mondo, grazie al linguaggio, concresce nell'interiorità dell'uomo, e inversamente il linguaggio volge l'interiorità verso l'esterno, lo ha descritto per primo Herder: "Se il primo stato di consapevolezza dell'uomo non poté attuarsi per l'anima senza la parola, tutti gli stati di consapevolezza in lui divennero a misura di linguaggio... Poiché il filo dei suoi pensieri è contessuto di consapevolezza, e poiché non si dà in lui stato che, globalmente preso, non sia consapevolezza esso stesso, poiché in lui non predomina il tatto, e invece il centro della sua natura coincide con i sensi piú fini, la vista e l'udito, ne consegue che *nell'anima umana non c'è stato che non sia capace di parola* o che non sia per l'anima determinato da parole. Nell'anima umana, come noi vediamo persino nei sogni e nei folli, nessuno stato è possibile senza il pensare in parole." Queste proposizioni sono tra le intuizioni immortali che si debbono additare nello scritto di Herder.

Se l'interiorità è perciò un alcunché che si esprime nella misura del linguaggio, è, inversamente, "mondo esterno interno," cioè descrivibile, in generale, e solo impropriamente, con immagini che trasferiamo su di essa dall'esterno; espressioni come generoso, malinconico, chiuso, straripante, pieno di abnegazione, frastornabile, teso, depresso, scosso, stordito, gio-

viale, amareggiato, oppresso, attraente, ardente, infiammato, titubante, eccetera, ecco solo alcuni degli esempi dei quali troviamo in Klages (*Von Wesen des Bewußtseins* [Sulla natura della coscienza], 1921, p. 33) lunghe liste: tutte locuzioni che descrivono e non possono che descrivere l'interiorità con immagini dell'esteriorità, poiché essa si cristallizza, appunto, in immagini del mondo esterno, divenendo desiderio, nostalgia, interesse, pulsione.

Assimilazione di mondo interno e di mondo esterno significa pertanto che noi interpretiamo il mondo interno in base a quello esterno e questo in base al primo, poiché entrambi li esperiamo soltanto nell'interpolazione reciproca. Il linguaggio è il centro, il nerbo di questa connessione di espressione e impressione. Il mondo esterno interno trascorre nel mondo interno esterno, giacché è naturale, è una categoria antropologica che noi si colga primariamente, al pari dei bambini, l'animato esterno, anzi inanimato come "espressivo" e come alter ego, tutte le cose essendo, in un mondo d'esperienza non interamente razionalizzato, partner nell'intendimento (*Vernehmen*) e controparti del nostro rivolgerglisi nella parola.

In antropologia, questo punto è talmente centrale, che intendo illustrarlo ulteriormente, citando degli autori che hanno preso particolareggiata posizione su di esso.

Nel libro *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (I gradi del mondo organico e l'uomo), 1928, H. Plessner ha esposto i risultati di una ricerca di carattere filosofico sulla natura della pianta, dell'animale e dell'uomo. Qui riferirò in che modo il nostro tema scaturisca dal suo approccio antropologico. L'animale vive a partire dal suo centro, ma non vive come centro; costituisce sí un sistema che si rapporta retroattivamente a se stesso, ma non si esperisce. L'intero corpo (*Körper*) non è ancora divenuto compiutamente riflessivo. Nell'uomo, il centro della *posizionalità*, sulla distanza del quale rispetto al suo corpo proprio (*Leib*) si fonda la possibilità di ogni datità, acquista distanza rispetto a se stesso. Egli perciò sa di se stesso, è osservabile a se stesso e, in questo, è "Io," il punto di fuga, situato "dietro di sé," della propria interiorità, il quale, sottratto ad ogni possibile attuazione della vita a partire dal proprio centro, costituisce lo spettatore di fronte allo scenario di questo campo interiore. È cosí attuata la scissione in campo esterno, campo interno e coscienza. L'uomo può aprire una voragine tra sé e i propri vissuti, è di qua e di là dalla voragine, vincolato in un corpo, vincolato nella psiche e al tempo stesso in nessun luogo, privo di un luogo, sciolto da ogni vincolo nel tempo e nello spazio, e in tal maniera egli è uomo. Senza che possa spezzare la centralità, la vita dell'uomo è contemporaneamente, a partire da detta centralità, *eccentrica*. Tra l'animale e il campo che lo circonda sussiste una relazione mediata da lui stesso, e questa relazione non può che apparirgli diretta, immediata, essendo l'animale ancora celato a "se stesso." Esso sta al centro della mediazione e la costituisce. Per coglierne qualcosa, dovrebbe trovarlesi accanto, senza tuttavia perdere la sua centralità mediatrice. Questa posizione eccentrica nell'uomo è realizzata, nell'uomo che si trova al centro del suo trovarsi. L'Io sta dietro di sé, privo di luogo, nel nulla, e vive in pari tempo l'esperienza della sua non spazialità e della sua atemporalità come esperienza del trovarsi al di fuori di se stesso. L'Io assiste al volere, al

pensare, all'impellere e al sentire e di nuovo vive immediatamente in questi – un duplice aspetto ineliminabile, – vive al di qua di questa frattura di anima e corpo e al di là di essa come unità psicofisicamente neutra di queste sfere. L'unità non è però una terza grandezza, è bensí essa stessa la frattura, lo iato, il vuoto Tramite della mediazione.

I caratteri fisici della natura umana hanno, di conseguenza, soltanto un valore empirico; essere uomo non è legato ad alcuna forma determinata, e pertanto, conformemente all'acuta congettura di Dacqué, potrebbe aver luogo in varie forme. L'uomo si trova in un *mondo*, il quale, in corrispondenza con la triplice caratteristica della sua posizione come corpo, psiche e Io, è ora anche mondo esterno, mondo interno e mondo condiviso con altri (*Mitwelt*). Come l'organismo eccentrico è posto aspazialmente, atemporalmente, in nessun luogo, sul nulla, cosí la cosa del mondo esterno si trova nel "vuoto" di luoghi e tempi relativi. Cosí avviene anche del proprio corpo (*Körper*), mentre invece il corpo proprio (*Leib*) è il centro di direzioni assolute (sopra, sotto, davanti, dietro, e cosí via) e organismo nel campo circostante. I due aspetti si trovano giustapposti, mediati unicamente nel punto dell'eccentricità, nell'inobiettivabile Io. Ma persino nell'attuazione del pensiero, del sentimento, del volere l'uomo si trova al di fuori di se stesso e può da se stesso separarsi e dubitare del carattere di vissuto del suo esperire. Il mondo interno è ciò che si *è*, e ciò che si avverte, si soffre, si prova, si osserva in se stessi. Il mondo interno reale non è che una lacerazione con se stessi, dalla quale non c'è via d'uscita, per la quale non si dà compensazione. È questa la radicale duplicità che si apre tra la psiche e il suo attuarsi nell'esperienza vissuta. Affinché il proprio essere incontri se medesimo come una realtà sui generis, il trovarsi al di fuori di se stesso appartiene necessariamente alla sua essenza.

Sullo sfondo di questa esposizione dell'impostazione antropologica di Plessner, si rende ora chiaro, in tutt'altre categorie, quanto dianzi avevamo descritto in termini di "conversione" reciproca di mondo interno e mondo esterno: l'Io, centro e possessore del corpo proprio e della psiche, può pretendere per sé, come per ogni altro essere, questa aspazialità e questa atemporalità. In tal modo dice a se stesso e ad altri: Tu, Egli, Noi. Mondo condiviso è la forza della propria posizione che l'uomo coglie come sfera di altri uomini. Inversamente, l'esistenza del mondo condiviso è la condizione della possibilità che un essere vivente si colga nella sua posizione, si colga cioè come un membro di questo mondo condiviso. Il carattere spirituale della persona consiste nella forma duale (*Wir-Form*) del proprio Io; tra me e me, tra me e lui c'è la sfera di questo mondo dello *spirito*. La sfera designata con il pronome *noi* è in se stessa ciò che a rigore può soltanto chiamarsi spirito. L'uomo non ha lo spirito allo stesso modo che ha un corpo e una psiche: lo spirito è la sfera in forza della quale viviamo come persone, nella quale ci troviamo proprio perché l'ottiene la forma della nostra posizione. Della struttura sferica del mondo condiviso potrebbe dar conto quest'immagine: grazie ad esso è annullata la differenza spazio-temporale dei luoghi in cui gli uomini si trovano. Come membro del mondo condiviso, l'uomo si trova là dove l'altro si trova; allo spirito in quanto sfera i concetti di soggetto e oggetto non sono applicabili: questa sfera è neutra, indifferente alla distinzione di soggetto e oggetto.

Il problema trattato in questo paragrafo s'impernia su uno dei fulcri di tutta l'antropologia. Noi concepiamo il vivente come animato, come mondo interno esterno, perché, esprimendoci, ci apriamo all'esterno e in tal modo ci alieniamo da noi stessi anche nel rapporto interno, ci socializziamo. In questa sfera si realizza lo spirito. G.H. Mead (*Mind, Self and Society*, cit.) ha dato di tutto questo una descrizione assai persuasiva. Ne diamo qui una breve relazione.

Il passaggio decisivo dal suono meramente comunicativo al simbolo (*significant symbol*) è sempre condizionato socialmente, e consiste in questo, *che un individuo assume nel suo gesto la risposta* che questo gesto provoca nell'altro. In quel momento il gesto ha virtualmente un significato. "Il simbolo significante evoca, nell'individuo che lo estrinseca, lo stesso atteggiamento che esso evoca negli altri individui partecipanti a quel dato contatto sociale. In tal modo rende consapevole il primo individuo dell'atteggiamento degli altri rispetto a questo gesto." In altri termini, l'individuo che estrinseca un determinato gesto sonoro può anticipare l'atteggiamento che questo gesto provoca inizialmente nell'altro: "Dei gesti diventano dei simboli significanti allorché producono implicitamente nell'individuo che li produce le stesse risposte che essi esplicitamente producono in quegli individui ai quali sono indirizzati. E in ogni rapporto a base di gesti la consapevolezza che l'individuo ha del contenuto e della tendenza del significato in essi racchiuso dipende *dal suo assumere, in tal modo, l'atteggiamento degli altri rispetto ai suoi propri gesti*" (pp. 47, 255 e passim).

Se dunque si avviano azioni in modo che esse abbiano la forma della reazione dell'altro, o se si anticipa la reazione dell'altro nel proprio gesto, si crea una base comune che è un punto di partenza nuovo, ed è ora possibile reagire al *rapporto* costituito dalla reazione dell'altro al proprio gesto. Il *significato* del primo gesto è allora, in entrambi, il medesimo. La coscienza che nasce in un individuo del significato di un gesto che egli compie dipende dall'essersi "trasferito" nella reazione dell'altro, ovvero l'interiorità ha come prima figura il trasferirsi nell'altro su una base comune. Soltanto cosí un gesto diviene simbolico, ossia significante. Poiché, ad esempio, il bambino nella "vita del suono" risponde al suo proprio gesto sonoro come se egli fosse un altro, si "trasferisce" nell'altro e ha cosí un primo, diciamo non ancora sviluppato significato del suo gesto sonoro. L'*imitazione*, tanto spesso sopravvalutata, non è, perciò, che una componente di un processo piú complesso. Ed è giusto quel che dice Guillaume (*La formation des habitudes*, cit., p. 85): "L'imitazione non può essere una struttura semplice, altrimenti avrebbe una validità biologica piú ampia, mentre difficilmente ricorre in esseri diversi dall'uomo."

Mead chiama la figura che ha descritto "to take the role of the other," assumere il ruolo dell'altro. Questa struttura è per un verso la base del simbolo significante, giacché un gesto diventa simbolico allorché ingloba in sé, in modo reciproco per entrambi, il comportamento dell'altro. La medesima struttura è cosí la base dell'*autocoscienza*. "È evidente che l'autocoscienza nasce quando ci si volge a un altro e si risponde con la risposta dell'altro. Durante questo periodo dell'infanzia il bambino dà vita a un foro, entro il quale impersona vari ruoli" (p. 36). "Si partecipa allo stesso processo che l'altra persona attua, e si controlla il proprio agire nella prospettiva di questa partecipazione" (p. 73).

Il trasferirsi in un altro significa obiettivarsi, estraniarsi, avere-se-stessi. I giochi infantili basati sui ruoli e le "imitazioni" significano perciò lo sviluppo dell'autocoscienza per l'indiretta via della coscienza dell'altro in se stessi! "Per un comportamento razionale è necessario che l'individuo acquisisca un atteggiamento oggettivo e impersonale verso di sé, che diventi per se stesso un oggetto. L'individuo però acquisisce esperienza di se stesso come di un Sé non direttamente, bensí per tanto, anzitutto, che divenga un oggetto per se stesso, e diventa un oggetto per se stesso soltanto assumendo l'atteggiamento di altri individui rispetto a sé all'interno dell'ambiente sociale" (pp. 138-39).

In quanto l'autocoscienza ha per cosí dire luogo sulla base dei vari processi del "trasferirsi in altri" e dell'"autoestraniarsi in questa traslazione," acquisisce il rapporto

specificamente umano con il suo corpo proprio: "Per mezzo dell'autocoscienza l'organismo individuale entra in certo modo nel suo campo circostante (*environmental field*), e il proprio organismo diviene una parte della serie di stimoli ambientali ai quali il Sé risponde" (p. 172). In tal modo Mead distingue anche terminologicamente l'*I* e il *Me*. "L'Io reagisce al Sé che s'ingenera dall'assunzione del comportamento degli altri. Assumendo questi atteggiamenti, noi abbiamo introdotto il 'Me' (il Sé nel ruolo di oggetto per se stessi), e vi reagiamo come un 'Io'." Il Me è dunque interamente socializzato: "The 'me' is the organized set of attitudes of others wich one himself assumes" (p. 175). L'Io reagisce dunque rispetto alla situazione sociale immessasi nel suo proprio comportamento, è l'imprevedibile, individuale Io rispetto all'Io socializzato, ovvero l'Io è la risposta dell'individuo al comportamento della società, cosí come quest'ultimo appare nell'esperienza di quello e compenetra il suo peculiare comportamento.

Abbiamo in tal modo colto, da parecchi convergenti indirizzi di ricerca, il medesimo fenomeno originario, la cui cospicua rilevanza, anche e soprattutto per la comprensione delle culture primitive, è ben illuminante.

31. *Il pensiero muto*

Abbiamo identificato sinora, e intenzionalmente, linguaggio e pensiero, e li abbiamo impiegati nello stesso ambito di significato. Né ciò sino a questo punto dell'esposizione ha dato adito a fraintendimenti, ché, in primo luogo, un pensiero è l'intenzione di qualcosa che percorre il suono linguistico. Ora, che il pensare sia, in senso stretto, un "parlare interiore," un "subvocal talking" (Watson) non sembra doversi dubitare, poiché resta legato al linguaggio; al modo che si pensa in tedesco, in francese, e cosí via.

Se non che, come è noto, non c'è bisogno di esprimere il pensato, non è necessario notificarlo, e, in questo diverso senso, parlare e pensare si dividono. Vanno perciò distinti due problemi diversi: il fatto del parlare interiore, in contrapposizione al parlare esteriore, quanto a dire il "pensare muto," e la questione se il pensare coincida realmente, nel senso di Watson, con un intimo parlare, la questione cioè del pensare senza che intervenga il linguaggio.

Per quanto attiene il primo problema, va detto che il parlare interiore, inespresso, è piuttosto enigmatico. Esso significa, innanzitutto, in via generale, un'accentuazione del comportamento *indiretto* nei confronti del mondo, un'*inibizione* dunque del rapporto direttamente motorio, ossia fonetico-motorio, con le cose. Questa "reflexio" sembra non solo trovarsi nella coscienza, ma giungere sino allo strato vitale della persona, poiché anzi questa inibizione è in pari tempo inibizione espressiva di tutti i

processi sensomotori. Chi se ne sta seduto in silenzio e non sembra nulla vedere né udire probabilmente pensa. Una sorta di ripiegamento o di ristagno dello strato pulsionale sembra essere, pertanto, la premessa di quell'"interiorizzazione"; e vorrei avanzare l'idea, anche se non ancora del tutto chiara, che questo ripiegamento potrebbe essere una delle modalità fenomenologiche dell'eccesso pulsionale umano, di un sovraccarico di pulsioni non suscettibili per loro essenza di essere soddisfatte in azioni dirette. Pertanto, questo echeggiare verso l'interno di intenzioni che di fatto non possono piú imporsi in modo diretto costituirebbe una proprietà essenzialmente umana. In via puramente descrittiva, il pensare è naturalmente, in primo luogo, una "desensorializzazione" ("*Entsinnlichung*"), sta cioè al linguaggio come questo alla profusione del mondo percepibile. Nel pensare, il corso delle intenzioni si svincola in ampia misura dal materiale della rappresentazione e da quello mnemonico, e anche dal materiale sonoro delle rappresentazioni verbali. Il corso delle intenzioni ottiene completa libertà d'interconnessione, e perciò la libertà di diventare "corso di pensieri," apparentemente solo per il fatto di lambire i meri "nuclei" delle rappresentazioni verbali, senza che queste divengano interamente plastiche ed evidenti. Si può allora descrivere il "pensare" come il grado massimo di comportamento sottratto al sensibile, meramente allusivo e "abbreviato": come il grado massimo dell'"esonero."

La prestazione antropologica di questa superiore dimensione indiretta sta nel fatto che nel pensiero è possibile agitare un sovrappiú di intenzioni, quando nessuna di queste riesce a "pervenire alla parola." Il nostro comportamento reale che tenta e prova nella percezione, nel controllo delle cose e nel movimento variabile viene completamente trasposto ad opera del pensiero e collocato su un palcoscenico interno in una temporanea sospensione di ogni agire reale, anche linguistico. "Cominciamo con l'affermare recisamente," dice Dewey (*Human Nature and Conduct*, 1922, tr. ted. 1931, p. 195; tr. it. *Natura e condotta dell'uomo*, Firenze, La Nuova Italia, 1958), "che la riflessione è un drammatico cimento che si svolge nella fantasia tra le diverse possibili direzioni d'azione concorrenti tra loro." La stessa azione drammatica che il nostro linguaggio e le nostre azioni sviluppano nel rapporto con il mondo esterno viene trasferita all'interno, solo che ora la labilità, l'instabilità e la variabilità di queste *situazioni interne* proprie di un "mondo esterno interno" sono infinitamente superiori, qualora appunto si tratti di un "agire sperimentante," all'univoca resistenza opposta da quella fra le situazioni reali nella quale di volta in volta ci si trova.

E tuttavia, l'espressione "mondo esterno interno" e l'idea di un interiore agire sperimentante con l'ambito alquanto vasto della libertà interiore non

sembrano cogliere ancora appieno la situazione di fatto. Nei processi di pensiero si dà sempre anche un'esplicazione della persona con se stessa, con gli interessi, i desideri suoi propri, eccetera; si dà dunque una presa di posizione verso se stessi. Per questo ogni pensare è una specie di comunicazione con se medesimi, un auscultarsi sin dentro gli strati da cui echeggiano le pulsioni; è, staremmo per dire, un'interna socializzazione.

Nelle eccellenti ricerche svolte da Selz (*Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums* [Per una psicologia del pensare produttivo e dell'errore], 1922), l'interna azione drammatica del pensiero si rivela chiarissimamente in semplici problemi, cioè nella sua collaborazione con rappresentazioni e immagini che vengono mobilitate e che fungono da punti d'appoggio di anticipazioni ulteriori; e si rendono evidenti le virtuali trasposizioni motorie in "altre" situazioni, e dunque i processi sottesi alla costruzione di un "palcoscenico interiore." Dice assai giustamente Selz: "Lo stesso ruolo che rispetto a una coordinazione motoria svolge il mutevole materiale costituito dagli oggetti, nel quale quella perviene a esecuzione, rispetto a una coordinazione di operazioni intellettive lo svolge il mutevole materiale dei processi della coscienza e dei fondamenti della riproduzione attorno a cui quelle si impegnano." Il pensare a compiti concreti ha provatamente le stesse figure delle azioni vere e proprie, le quali si sostengono a vicenda, si pongono reciprocamente in rilievo, si fissano, traspongono la prospettiva consolidata, cambiano direzione e punti d'avvio, e cosí via. D'altro lato, il pensiero non è soltanto un'operazione, è anche un risultato in se stesso, ma la condizione di ciò è nell'essenza del linguaggio, nel quale intenzione e movimento coincidono, cosí che il suono udito è già la riuscita del movimento come tale e questa attività *nulla modifica di fatto.* Tale movimento, consistente nel far risonare il mondo in un'intenzione di natura motoria particolare, e nell'immetterlo nell'autoavvertimento del rapporto che intratteniamo con esso, è inseparabile dall'intelligenza umana, al punto che questa può chiudersi in se stessa. Ne viene che ogni pensare muto ha la capacità dell'autosufficienza.

L'altro problema sollevato in precedenza concerne la questione se si possa supporre un pensare "puro," non sorretto dal linguaggio. Tale questione s'interseca per cosí dire con quella testé discussa del pensare muto rispetto al pensare linguisticamente esternato, ed è la medesima su entrambi i piani. Si può dire con William James che ogni parola, ovvero ogni rappresentazione verbale, è un "halting-place" del pensiero, mentre i "transitional parts" non sono coscienti né a livello linguistico né in generale. Da questi processi inconsciamente genetici urge a volte nella coscienza una "sensazione di significato," soprattutto antecedentemente a scoperte o a nuove ideazioni, ma un significato reale sussiste solo se c'è una

parola o quanto meno uno schema rappresentato, al quale sia possibile "ancorare" tale sensazione di significato. Una rappresentazione o uno schematico fantasma possono talora comparire in luogo della parola, a servire da veicolo, da esonero del pensiero dall'interna "pressione semantica ," da "dehors fugitif de la pensée," che si limita a prescrivergli la direzione (Sartre, *L'Imaginaire*, pp. 149 sg.). E tuttavia non esiste, a quel che sembra, un "pensiero puro" come *successione di attuazioni.* Si deve concordare quindi con Kainz (*Psychologie der Sprache* [Psicologia del linguaggio], cit., I, p. 169) quando dice che esiste un pensiero che non si esprime nel linguaggio ma che in compenso è sostenuto dalla visione intuitiva, e d'altra parte un pensiero a-intuitivo e tuttavia sorretto da ausili linguistici.

All'idea che i processi del pensiero siano in sé aqualitativi e inconsci e che acquisiscano la loro capacità di divenire coscienti solo collegandosi ai residui della percezione verbale, pervenne anche Freud nella *Traumdeutung* (L'interpretazione dei sogni) (1900). Ciò significa che il sistema "azione" è *piú prossimo* all'intelligenza che non il sistema "percezione," e che il linguaggio, il quale, come organo dell'azione, è per sua essenza percepibile in sé, eserciterebbe un "effetto d'amplificazione" sugli atti di pensiero di per sé inconsci. A tali ardite concezioni Freud ha fatto cenno in un passo dello scritto *Metapsychologie* (Metapsicologia), raccolto nelle *Gesammelte kleine Schriften zur Neurosenlehre*, vol. IV, 1922, p. 335 (tr. it. di Renata Colorni in *Opere*, vol. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 86): "A loro volta, le rappresentazioni delle parole derivano dalla percezione sensoriale allo stesso modo delle rappresentazioni delle cose; ci si potrebbe quindi domandare perché le rappresentazioni degli oggetti non possano diventare coscienti per il tramite dei propri residui percettivi. Ma probabilmente il pensiero si sviluppa in sistemi che sono cosí lontani dai residui percettivi originari da non aver serbato alcunché delle qualità di questi ultimi, e da aver bisogno, per diventare coscienti, di essere rafforzati da qualità nuove. Inoltre la congiunzione con parole può dotare di qualità anche quegli investimenti che non possono derivare qualità alcuna dalle percezioni stesse, in quanto corrispondono a mere *relazioni* fra le rappresentazioni degli oggetti."

La concezione tradizionale della "non spazialità" dello psichico è ormai da sottoporre a revisione, dato che ci si può domandare se i cosiddetti vissuti psichici non abbiano una loro estensione specifica. In tal caso i concetti di "esteso" e di "materiale" non dovrebbero coincidere. In un tardo aforisma Freud si è avvicinato al punto di vista di Kant: "La spazialità può essere la proiezione dell'apparato psichico... La psiche è

estesa, e di ciò non sa nulla" (*Werke*, vol. 17, *Schriften aus dem Nachlaß* [Scritti postumi], p. 152).

Altamente meritoria è la trattazione di W. Metzger del *Raumproblem in der Psychologie* (Il problema dello spazio in psicologia) ("Studium Generale," vol. 10, 1957). A parere di Metzger, esistono gradi di spazialità psichica, e le costruzioni del pensiero e i modelli strutturali con i quali tutte le scienze oggi operano non sono per nulla inferiori, in fatto di incisiva espressione della spazialità, allo spazio percettivo. Quando la psicologia parla della "profondità" di sentimenti, di strati psichici, non è affatto sicuro che ricorra a semplici "immagini" per qualcosa di non spaziale, giacché, piuttosto, l'evidenziazione in termini spaziali è imposta dallo stesso accertamento dell'esperienza vissuta. Tutti i vissuti, inoltre, hanno luogo "in noi," e anche all'interno dell'Io è possibile distinguere un "Io piú vasto" dal puntiforme "centro egoico," e quest'ultimo è definibile solo in base al suo luogo nello spazio e non si distingue, pertanto, da qualsivoglia centro di gravità materiale. Anche la "spazialità" è psicofisicamente neutra.

32. *Problemi circa l'origine del linguaggio*

In questa che è l'ultima parte delle nostre ricerche di filosofia del linguaggio è giunto il momento di riflettere sugli stati iniziali del linguaggio nonché di abbozzare i lineamenti di una tendenza generale della sua evoluzione, tendenza che va indubbiamente ascritta a tutte le lingue; da Humboldt in poi tale legge è stata ravvisata piú volte, e in termini generali può esser definita la legge dell'"astrattizzarsi" del linguaggio. Ma essa è davvero illuminante solo a muovere dalle nostre premesse, nel qual caso definisce la regola onde l'*esonero* dall'immediatezza della situazione attuale, che è al fondamento di tutto il linguaggio, o meglio, in termini positivi, onde la libertà dell'uomo intesa come possibilità di prese di posizione variabili, scorciate e sempre piú indirette *prosegue nello stesso linguaggio*. Ciò accade grazie a una perdita dei valori direttamente dimostrativi, rinvianti a dimensioni extralinguistiche, cioè grazie al venir meno nel linguaggio del suo plastico contenuto dimostrativo: grazie a un processo di "scolorimento." A tutto questo corrisponde per altro verso l'aprirsi della straordinaria possibilità che le parole si richiamino e si adempiano a vicenda e ora esprimano questa funzione direttamente; della possibilità dunque che il pensare *rimanga presso di sé*. Tale risultato si ha, propriamente, in tutte le costruzioni compiute, ma massimamente nel

grado di flessione delle lingue. Questo processo di scolorimento prosegue ininterrotto a partire di qui, e finisce col logorare anche la flessione, sí che, alla fine, si raggiungono i tardi stadi propri delle lingue – come l'inglese, ad esempio o il cinese – a forte carattere intellettuale e tornate a una povertà di articolazioni flessive. Nell'esporre questa legge è mia intenzione essere breve, ma la sua esposizione è necessaria per dare alle nostre vedute filosofiche che abbiamo esposto sin qui nuove possibilità di conferma.

La questione dell'origine del linguaggio non può ovviamente porsi domandandosi come gli "uomini primitivi" abbiano fatto a inventare il linguaggio. Il linguaggio rientra infatti nel contesto delle prestazioni precipuamente umane, ed è pertanto antico quanto l'uomo, e il problema coincide con quello dell'origine dell'uomo stesso. Ma finché continueremo a non sapere praticamente nulla circa l'origine dell'uomo da una qualche specie di Primati del Terziario, va da sé che nulla potremo asserire circa il contesto delle modificazioni funzionali insorte allora nel suo essere complessivo; sicché tale questione non può che andar a parare in un mistero ancor piú fitto.

Noi abbiamo fatto qui un'asserzione positiva: che il linguaggio è tra i caratteri essenziali dell'uomo. Ciò significa affermare l'*originarietà* del linguaggio, e, in una formulazione concreta, equivarrebbe a sostenere che anche *senza* la consueta sua trasmissione ad opera degli adulti, gli infanti, che pensassimo allevati senza linguaggio, ne svilupperebbero uno da soli. Già il faraone Psammetico si vuole abbia tentato questo esperimento, e Federico II di Hohenstaufen l'avrebbe ripetuto (Kainz, *Psychologie der Sprache*, cit., II, p. 77). Tra i glottologi e gli psicologi recenti, sono della stessa opinione Mc Dougall, H. Paul, Wundt e Kainz. Quest'ultimo, ad esempio, suppone che un gruppo di infanti, su cui l'ambiente non esercitasse alcun influsso linguistico, perverrebbe a "una forma approssimata, strutturalmente rudimentale, di linguaggio pieno" (*op. cit.*, p. 80). L'eminente glottologo danese Jespersen è giunto alla stessa persuasione: "Dei bambini in un luogo inabitato, dove non siano esposti immediatamente alla morte per fame e per freddo, hanno la capacità di sviluppare un linguaggio sí da intendersi tra loro, e questo linguaggio può essere cosí diverso da quello dei loro genitori, da poter servire realmente da punto di partenza di un nuovo ceppo linguistico (*Die Sprache* [Il linguaggio], ed. ted. 1925, p. 169). Jespersen esprime quest'opinione in rapporto al problema di come si possa spiegare la varietà stupefacente delle lingue americane. In California si son trovate un gran numero di lingue indigene differenti, da attribuirsi a non meno di diciannove ceppi linguistici distinti; similmente nell'Oregon (trenta famiglie linguistiche!) e in Bra-

sile. In Brasile, spesso, una lingua appare circoscritta a pochi individui legati da parentela, un vero e proprio istituto familiare, cosí che dei venti componenti l'equipaggio di un battello solo tre o quattro parlavano la stessa lingua, mentre tutti gli altri se ne stavano seduti l'uno accanto all'altro muti e impartecipi (von Martius, 1867, citato da Jespersen). Già nel 1886 lo studioso americano Hale opinava che il clima mite e la liberalità della natura dei suddetti territori avessero reso possibile a bambini, che gli accidenti della vita di caccia avessero privato dei genitori, di sopravvivere anche senza l'aiuto di adulti, onde sarebbero stati costretti a sviluppare tra di loro un linguaggio. Jespersen discute un caso del XX secolo, di due gemelli danesi abbandonati, che venivano su presso una vecchia pressoché sorda, e che avevano sviluppato un loro privato linguaggio, a nessun altro comprensibile. Un esperimento della natura alla Kaspar Hauser,* dunque. Quando Jespersen li osservò, all'età di cinque anni e mezzo, i due fratelli avevano già imparato un po' di danese in un asilo infantile ma, se lasciati soli, conversavano spontaneamente nel loro del tutto incomprensibile gergo. Avevano suoni che in danese non esistono, una costruzione completamente diversa, e nelle loro frasi ricorrevano molteplici negazioni, come nelle lingue bantu. Lhalh (= acqua, danese vand?) significava acqua, ma anche bagnare e bagnato, richiamando fenomeni consimili in inglese. Per la maggior parte delle parole di cui comprese il significato, Jespersen riuscí a dimostrare che si trattava di parole danesi smozzicate ("lop" = sort, nero?), ma i due ragazzini ne usavano in gran numero che *nessuno capiva*. Se tanto può succedere in un paese civilizzato del secolo XX, è da condividere l'ipotesi di Hale secondo cui dei bambini, in una zona inabitata dalla natura favorevole, potrebbero benissimo sviluppare un linguaggio tra loro. Infatti, quel che il bambino apprende dall'adulto non sono affatto le intenzioni, espresse per mezzo di simboli sulle cose, ché le intenzioni le insegna la natura stessa, e dunque è probabile che questa particolare intenzione sulle cose per il tramite del suono il bambino l'apprenderebbe anche da questo piuttosto eccellente pedagogo. È però naturale una strada incomparabilmente piú breve e semplificata allorché l'adulto mostra all'infante un orologio e dice "glock" o qualcosa di simile: poiché il bambino ripete senz'altro quanto ha udito (vita del suono) e, dalla situazione dell'indicare, l'intenzione viene costretta sull'orologio, ecco che ha luogo, fuor di ogni via indiretta, una

* Celebre trovatello tedesco (1812?-1833) di natali rimasti oscuri, la cui sorte destò enorme sensazione, tra l'altro per le sue supposte origini principesche. Hauser comparve a Norimberga nel 1828 e dal 1831 visse a Ansbach, dove morí pugnalato da uno sconosciuto. La figura di Kaspar Hauser è stata piú volte fonte di ispirazione nella letteratura di lingua tedesca. Ricordiamo il romanzo di Wassermann, *Kaspar Hauser. Die Trägheit des Herzens* (1908), le poesie di Trakl e di Arp, il dramma di Handke, *Kaspar* (1968). [*N.d.T.*]

diretta associazione di impressione visiva e di impressione uditiva: e il suono replicato prende la direzione della cosa senza sforzo quanto necessariamente. Il bambino da uno a due anni impara a farlo con facilità, trattandosi appunto di un cortocircuito tra processi che gli viene facilitato, ma che egli imparerebbe a stabilire anche da solo, senza alcuna guida, sia pure, con fatica, per innumerevoli vie indirette e superando arduamente una serie di autoperturbazioni. Per accogliere una parola che gli adulti pronunciano di fronte a lui, sono necessari, in altri termini, dei presupposti già molto umani, e di notevole efficienza.

Riassumo queste condizioni, in breve:

1. La già sussistente struttura altamente simbolica del mondo percettivo, e inoltre la già sviluppata capacità di por mano, in movimenti minimi articolati, a questi simboli e di attuare maneggi comunicativi.
2. Una completa visione panoramica delle situazioni, posta in essere appunto da questa percezione simbolica.
3. Intenzioni, cioè la capacità di dirigersi attraverso dei simboli su una globalità.
4. Un'amplissima quiescenza dell'intero organismo, condizionata dal lungo differimento dello sviluppo pulsionale e promossa dell'autonomo padroneggiamento della marea delle percezioni, dunque.
5. Il carattere di "intimità" del mondo, il suo esser noto e "accantonato" nei particolari.
6. Apertura, cioè pulsioni instabili e aperte al mondo, in eccesso, e movimenti che si vivono "comunicativamente": "espressione."
7. La capacità di accogliere e impiegare i *successi* di tali movimenti comunicativi di ogni genere, e, ancora, l'anticipazione di questi successi come "motivi," e l'impiego dei movimenti in base al motivo.
8. Vita del suono. Ricchezza d'articolazione e sensibilità alla forma acustica, comunicazione nella dimensione sonora.
9. La prestazione del riconoscere lungo il percorso fonetico-motorio che si svolge in "movimenti minimi."
10. Gesti sonori, precisarsi degli accompagnamenti sonori in azioni ovvero nell'intenzione di successioni di azioni a muovere dalla base sonora.
11. Il suono come richiamo e azione "battistrada."

Questa dunque, in brevi voci, il complesso delle prestazioni che è necessario sussistano se deve avviarsi la guida al linguaggio a opera degli adulti. A ben considerarle nel loro insieme e a meditarle a fondo, trova conferma l'ipotesi, cui del resto non mancano altri sostegni, che dei bambini, anche senza questa guida, purché in comunicazione tra di loro,

troverebbero la via del linguaggio: l'ipotesi dell'originarietà del linguaggio, il quale è dato insieme con la natura dell'uomo.

Il problema della sua origine va tuttavia considerato sotto un ulteriore aspetto. Le lingue antiche tramandateci da documenti letterari hanno, certo, una ricchezza straordinaria di vocaboli e di forme, nella quale sopravanzano di molto le lingue vive; eppure questa ricchezza si è formata, da inizi primitivi, in periodi di tempo lunghissimi, la cui estensione può esser stabilita ad libitum, visto che l'età del sinantropo è stimata ad almeno quattrocentomila anni. Parallelamente all'"ominazione" deve perciò aver avuto corso l'"evoluzione" del linguaggio e dello spirito, ma in proposito, come già mostrammo nella Parte introduttiva, non possiamo farci alcuna idea già in ordine al meccanismo biologico del modificarsi del "piano di costruzione," a non dire del "sorgere" di quel *novum* categoriale che il linguaggio e il pensiero costituiscono. È però probabile che, all'interno di questo enigmatico processo, le radici del linguaggio da noi messe in luce abbiano avuto un ruolo importante; sorge così la questione se non si diano antropologiche "situazioni chiave" in cui alcune o tutte debbano cooperare. Oltretutto, una simile situazione è pensabile sia stata una situazione precipuamente umana, da affrontarsi cioè collettivamente. In effetti, nell'opera di quattro insigni linguisti, molto diversi e indipendenti l'uno dall'altro, Noiré, Ammann, Jespersen e Karl Voßler, è dato rinvenire una concordanza in tale concezione, che corrisponde esattamente alle condizioni che noi stessi ci sentiremmo di porre. Già abbiamo esposto l'ipotesi di Noiré. "Il suono linguistico," egli dice (*Der Ursprung der Sprache*, cit., 1877), "è dunque in origine l'espressione dell'accentuato senso comunitario, la quale accompagnava la comune attività." Ogni attività comune aveva, a suo avviso, effettivamente l'accompagnamento del canto o di gridi, e dal suono che nella comunità risonava, comunitariamente prodotto e comunitariamente compreso, si sviluppò la parola: "La peculiarità essenziale di questo suono era di rammentare una determinata attività e di essere compreso in rapporto ad essa." Quindi i suoni che *accompagnavano* le azioni presero a mutuare, dalla comune partecipazione a queste attività, un significato d'azione determinato, "evocavano" queste azioni o, anche, era possibile indirizzarsi in un suono comune a una determinata successione di azioni. In modo molto simile Voßler (*Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie* [Raccolta di saggi di filosofia del linguaggio], 1923, p. 214): "Supponiamo che un suono qualsiasi, per esempio 'mar,' avesse accompagnato [!] in epoche primordiali l'azione dello sfregare o dell'affilare una pietra, senza rivestire un senso particolare, ma semplicemente come un naturale suono riflesso e abituale. Tutto ciò non era ancora linguaggio. Ma se ora uno di questi che mugolavano 'mar,' volendo

partecipare a tali operazioni, esclamava 'mar' ancor prima di intraprenderle, per indicare di volerlo fare, o che altri dovevano farle, questo era già linguaggio: giacché costui, per mezzo del suono insieme naturale e abituale dello sfregare, dava una rappresentazione della volontà o dell'obbligo di così operare, i quali non erano ancora l'azione stessa. Egli operava un traslato, inaugurando così ciò che chiamiamo metafora o permutazione o simbolo, e ciò che costituisce l'essenza di ogni pensare espresso con il linguaggio. È possibile che in pari tempo questo primo parlante accompagnasse o sottolineasse il suo 'mar' con un atteggiamento o un'accentuazione in cui era alcunché di esortativo, di invitante o di imperativo, da cui si poteva vedere e udire come egli avesse la consapevolezza, la consapevolezza logica che il dire-mar era qualcosa di diverso dal fare-mar."

Ammann (*Sprache und Wirklichkeit* [Linguaggio e realtà], "Blätter für deutsche Philosophie," XII, p. 239) si avvale dell'esempio di Voßler, e vi collega estesissime riflessioni, che qui non è il luogo di riferire, essendo già di pertinenza della teoria del linguaggio. Con grande chiarezza egli pone in risalto il punto fondamentale: "Il gesto [!] sonoro, originariamente e naturalmente associato all'azione, serve, da un lato, a evocare l'azione stessa e, dall'altro, a presentificare, per mezzo della sua rappresentazione, l'azione pregressa." Il suono avrebbe dunque, da un lato, il significato di un imperativo (il richiamo!), dall'altro il significato di una prima persona dell'indicativo passato. Si potrebbe anche immaginare, prosegue Ammann, che gli altri notificassero incoraggianti la loro partecipazione mediante una "consonanza nel grido." Jespersen, infine: "Se un determinato numero di persone sono divenute testimoni di un evento e l'hanno accompagnato con una sorta di canto improvvisato o di ritornello, le due rappresentazioni si sono venute collegando e, più tardi, lo stesso canto sarà servito a evocare nella memoria di chi vi assistette la rappresentazione dell'intero evento." "Poniamo che uno dei nostri progenitori abbia in una determinata occasione estrinsecato fortuitamente una successione di suoni e visto (o udito) che quelli intorno a lui lo comprendevano e vi consentivano; è allora pensabile che egli avrà cercato di tener fermo alla stessa serie di suoni e di ripeterla in occasioni consimili; a poco a poco, così, quella serie sarà stata tradizionalmente trasmessa come simbolo di ciò che allora aveva occupato su ogni altra cosa il loro animo."

Com'è facile vedere, questi quattro autori concordano nel congegnare un "caso elementare" piuttosto simile. Ora, io non credo che queste "ricostruzioni" dicano realmente alcunché sul *primo* impiego storico del linguaggio, com'è nell'intenzione di questi autori quando fanno perno nelle loro argomentazioni sull'"uomo primitivo." E tuttavia l'esempio

addotto coglie qualcosa di assai giusto, perché circoscrive se proprio non l'unico, certo un punto quanto mai essenziale: è colta qui una situazione tipicamente umana, elementare e sempre ritornante, nella quale parecchie radici del linguaggio cooperano con un esito tale, che una delle linee evolutive elementari *del* linguaggio, senza dubbio quella piú essenziale, può essere scelta. Infatti, proviamo ora, da questi quattro esempi simili, a costruirne uno unico, e osserviamo come tutti vi confluiscano.

Immaginiamo dunque un gruppo o una comunità di uomini, occupati in un'azione qualsiasi. Queste azioni siano pure state elaborate con fatica grandissima, ma ciò sia avvenuto con l'"accompagnamento" di suoni affettivi, che si son venuti precisando insieme con la forma dell'azione stessa e che ora conservano un valore situazionale. Si tratti dunque di "gesti sonori," nei quali ora, come sopra si è detto, grazie alla capacità di mutare i movimenti di avvio, può insorgere l'intenzione dell'azione nel suo complesso. Parimenti è già da supporre una comunicazione sul piano sonoro, quanto a dire la "vita del suono." Un'azione, in questo suono comune, è bensí impegnabile, sul mero piano sensomotorio dapprima; ma, al tempo stesso, come Voßler ben vede, è necessario che questa fase sonora attiri l'attenzione come *distinguibile* dall'azione in quanto tale, e che pertanto, attraverso il suono, si attui un'intenzione puramente mentale della cosa, dell'azione stessa: il suono, perciò, intenziona questa azione, e tanto piú in quanto la sua ripetizione frequente viene offrendo gli strumenti, acustici e visibili, del riconoscere. Né manca, in tal modo, l'ulteriore aspetto per cui il suono che echeggi in un'occasione uguale coinvolge il ricordo dell'insieme dell'evento; non resta, infine, che la fase sonora si ponga in risalto e acquisti una connotazione affettiva perché, grazie alla prestazione del grido, in tutti i coinvolti si desti un'attesa del successo e delle successive fasi costituenti il tutto: ecco qui dunque, condensate in alto grado, tutte insieme le radici del linguaggio, ecco esibirsi un luogo sicuramente significativo del loro concrescere in un'*unica* prestazione: l'intendersi circa un'attività da svolgere in comune. E proprio tali gesti sonori o parole-situazione debbono essere stati relativamente indifferenti alla distinzione tra azione e oggetto, o meglio, aver operato entrambe le cose: il dirigersi su un processo e l'avvio alla partecipazione ad esso, ancora dunque, per cosí dire, echeggiando al di qua della distinzione di nome e verbo ed essendo, inoltre, scarsamente autonomi perché determinati solo dalla globalità della situazione e ancor dipendenti, quanto ai significati, da connessioni assai plastiche: tutto questo esige, per sua natura, la linguistica come tale.

Oltre a ciò, sullo sfondo dell'esempio dei nostri autori, da noi notevolmente puntualizzato, occorre collocare, nella sua interezza, l'aperto

mondo umano padroneggiato nella comunicazione e in dirette esperienze di maneggio. Ovunque, ulteriori esperienze linguistiche si aggiungeranno necessariamente, soprattutto non appena si sarà scoperto che le cose riconosciute possono essere "sospinte" nel suono, padroneggiate in un'azione minima e quindi, al tempo stesso, coinvolte nella vivezza della diretta esperienza di maneggio – anzi, che questa intenzione che si concepisce nella parola può ora estendersi e riconoscere dovunque il "medesimo" – in un ricorso ogni volta rivivificato grazie alla comunicazione. Sullo sfondo di quest'intero ambito di vissute esperienze umane di comunicazione esonerata, si costituiranno singoli centri di una vita per cosí dire condensata del linguaggio e dell'azione, dai quali nascerà in primo luogo l'ulteriore sviluppo del linguaggio; uno di questi, particolarmente significativo, è stato rappresentato nell'esempio su cui abbiamo qui riflettuto.

33. *Sviluppo linguistico superiore*

Se non può dubitarsi che per tempi lunghissimi l'uso del linguaggio difficilmente sia andato oltre l'intendimento immediato all'interno di situazioni concrete, va però detto che nel linguaggio concernente quelle situazioni parola e proposizione figurano con pari originarietà. In una proposizione peraltro si ha per prima cosa la rappresentazione di un evento o la constatazione di un fatto, livello che ogni linguaggio raggiunge. Si osservi nei bambini lo stadio caratterizzato dalla formulazione di proposizioni composte di piú parole prive di flessioni; tra i tanti esempi, citiamo quello di un bambino osservato da Lindner, che disse una volta "fallen tul bein anna ans," il che doveva comunicare l'evento per cui *Hans an das Bein des Stuhls gefallen sei, auf dem Anna saß* (Hans è caduto inciampando nella gamba della sedia sulla quale stava seduta Anna). Anche qui, il linguaggio rimane ancora nell'ambito della rappresentazione di situazioni vissute, quale corrisponde al raccontare ingenuo, ed è ben possibile supporre che gli inizi realmente primitivi delle lingue, quelli che non ci sono stati tramandati, avessero avuto questa medesima struttura.

La prestazione spirituale, che compare già qui, non consiste unicamente nel dominare una situazione complessiva e nel riuscire a enucleare alcuni dei suoi essenziali punti nodali, ma in qualcosa di piú, nella capacità, che Humboldt chiama sintetica, di tenere insieme una successione di parole *sul piano loro proprio*, ciascuna delle quali intenziona un corrispondente elemento dell'evento intero, sí da costituire la globalità di

un senso complessivo che corrisponde alla globalità della situazione: l'una intenzione corre attraverso le parole nella direzione delle cose; l'altra, attraverso le parole, nella direzione di altre parole, ciò che sarebbe impossibile se la riflessione, nel collegare insieme parola e cosa, non le avesse nel contempo distinte. Un bambino di un anno e tre mesi, che aveva visto marciare dei soldati con la banda, in questo modo riusciva già a rappresentare l'avvenimento nella "frase di due parole" "dati lalalà." Al modo dunque che la visione panoramica e d'insieme fornisce la sintesi della percezione, degli eventi e delle situazioni, cosí la sintesi delle parole designa quegli eventi, li rappresenta sul *loro* piano e li partecipa. Con la proposizione perciò si dà un progresso decisivo quanto, in forza della natura del linguaggio, necessario: al linguaggio è ora possibile *permanere presso di sé.*

La pari originarietà di parola e proposizione è ora una verità universalmente riconosciuta dalla linguistica, ma questa verità non deve indurre a disconoscere la loro differenza. Nel corso dello sviluppo del linguaggio nei bambini emergono parole che hanno carattere ottativo o affettivo, come nel richiamo, e altre che, come nell'esempio del bambino di cui sopra che diceva "öff," hanno un significato molteplice e ancora fluido. Tali parole, allo stesso modo dei gesti sonori, possono essere dunque definite parole con un *valore situazionale*, "germi di proposizioni." Ciò non impedisce che, particolarmente nel contesto del riconoscere, si presentino nello stesso tempo, casualmente e perifericamente, singoli nomi alquanto specifici, ai quali, in certi casi, ci si attiene invariabilmente. Ora, ogniqualvolta si tratti di comunicare, di raccontare semplicemente, il bambino deve passare alla proposizione a piú parole; ogni volta, quindi, che si sia dato un esonero dall'affettività e dal desiderio o la stessa situazione attuale già non supplisca comunicando direttamente. In questi ultimi casi egli si può limitare, ancora per lungo tempo, a semplici "segnali," mentre nel caso del raccontare occorre invece, per denotare i punti focali della situazione, possedere preventivamente quanto meno alcuni nomi propri e comuni. La proposizione rappresentativa ("Il fulmine si abbatte") costituisce un grado qualitativamente nuovo, che va oltre la comunicazione linguistica a tonalità affettiva, o quella che si limita ad accennare alle cose con l'ausilio della situazione. In questo tipo di proposizione "il pensiero permane presso di sé."

Questa tesi è di grande rilievo. Nel parlare s'impone necessariamente un certo esonero delle parole dal loro "contenuto figurato": se dalle singole parole – il che, sotto un altro aspetto, potrebbe anché competere loro – fossimo direttamente rinviati alle cose alle quali si riferiscono; se dunque ogni singola parola fosse adempiuta e presentificata in termini di

rappresentazione, sarebbe eliminata appunto la capacità delle parole di rimandare l'una all'altra e di entrare in reciproco rapporto. È quest'ultima prestazione a affrancare il pensare e a consentirgli di permanere presso di sé. Questa stessa cosa vide Heinrich von Kleist allorché paragonò la parola a un "volàno sull'asse dei pensieri." Se il linguaggio evita il pieno, plastico adempimento dei suoi segni rinviando l'uno all'altro questi nitidi segni sonori, a tenere in moto il processo del linguaggio non sono le cose, ma i suoni che le rappresentano. In altri termini, la parola non ha che un significato transitorio, e proprio per questo è in grado di integrarsi in altre parole e di dirigere l'intenzione su di esse. Solo cosí è possibile elaborare in rapido volo una massa amorfa di pensieri, la cui "pressione semantica" insta su di noi, in una successione di simboli abbreviati, poiché ogni articolazione fraziona i blocchi dei pensieri facendoli proseguire in tali articolazioni.

Consideriamo questo fatto da un altro punto di vista. Agli strati piú primitivi del linguaggio appartiene senza dubbio la comunicazione che si limita all'indicare. Ancor oggi può essere di necessità vitale che qualcuno comunichi, con segni corrispondenti, un'eccedenza di percezione ad altri. Certe categorie di parole, i dimostrativi soprattutto, conservano questa prestazione dell'indicare che investe in via diretta la situazione. In tali casi il pensiero è rinviato, dalla parola come tale, alla cosa direttamente; è dunque distolto dalla sfera del linguaggio e spinto nella direzione della percezione.

Analogamente nel semplice raccontare che, essenzialmente, è una presentificazione, e regge la maggior parte della comunicazione linguistica di ogni giorno. Qui però non è raffigurata una situazione attuale, bensí una situazione che attuale è stata e ora è ripresentificata, sicché un racconto occorre di continuo adeguarlo sul piano della rappresentazione, mentre l'ascoltatore si trasferisce dalla presenza reale in una presenza rappresentata: anche qui si conserva il legame del linguaggio con le situazioni dirette, a condizione però che la funzione rappresentativa della *proposizione*, che entra qui in gioco, sia assolta non senza che si dia quell'altro movimento sul piano delle parole.

Prendiamo invece una *constatazione* oppure una autentica cognizione nel suo significato generale, anche prescientifico, come ad esempio la proposizione "la pioggia rinfresca." Questa proposizione *non* vuol dire che io o noi, una volta o piú volte, abbiamo notato che dopo la pioggia si ha un refrigerio, e nemmeno intende dire: sinora, ogni volta che è piovuto, è rinfrescato; ché questa sarebbe una narrazione. Tale proposizione invece, benché si origini dalla percezione, ha spezzato in sé il rapporto con la percezione. È una "sintesi di concetti"; pur essendo una constatazione di

un dato di fatto, lo è *per il pensiero*, non ha dunque il senso di accennare a situazioni particolari, né quello di essere adempiuta da rappresentazioni, e essenzialmente non è comunicazione, *ancorché* tutto questo vi si possa trovare. Tra i mezzi del linguaggio c'è la possibilità di descrivere, di raccontare un fatto percepibile, di accennarvi e pertanto di rinviare ad esso in modo plastico ovvero presentificandolo; ma c'è anche l'altra possibilità, di *prescindere* da questo diretto movimento verso la cosa e di restare sul piano del pensare, lasciando sospese le altre intenzioni che si possono sviluppare in direzione della cosa. Un tale *determinato permanere-presso-di-sé dei pensieri è mantenuto nella cognizione*, la quale è una determinazione di un permanere-presso-di-sé ogni volta particolarissimo. Una cognizione, per sua essenza, è *pensata*, per quanto possa originarsi dalla percezione. Ora, poiché nel linguaggio non solo c'è il dirigersi immediato sulla cosa attraverso il simbolo, ma poiché esso è anche in grado di lasciar sospeso questo dirigersi e di tener fermo all'altro movimento che del pari gli inerisce, cioè di esonerare le parole dall'immediatezza dei loro significati, e di far reciprocamente adempiere i significati e perciò di "aiutare i nostri stessi pensieri" (Leibniz), ecco che il linguaggio può prendere di preferenza questa direzione e attuare il permanere-presso-di-sé del pensiero. La conoscenza è questo: *fissare un permanere-presso-di-sé ogni volta molto determinato*. Ciò avviene sempre "in rapporto" a un dato di fatto, ma *in sé* è un'azione del pensiero, la quale non dirige piú l'intenzione sul dato di fatto, ma la tien ferma in se medesima.

Ho già citato l'esempio di Fichte (*Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, 1797). Diceva Fichte: "Il bisogno di parole diverse per il soggetto e il predicato si manifestò solo dopo che gli oggetti furono inviluppati in una cosí varia trama di relazioni, che dalla menzione del soggetto non era possibile intendere subito il predicato." Questo può significare soltanto che nell'uso plastico, legato alla situazione e "dimostrativo" del linguaggio bastava la menzione, la designazione di una singolarità per cogliere il senso di questa proposizione embrionale dal contesto di tale plasticità. Nel caso di situazioni mutevoli e polisignificanti, la funzione meramente dimostrativa è perciò insufficiente: "Il mezzo per distinguerli fu presto trovato, era nella natura stessa. Furono collegati due suoni: il primo designò il soggetto, e venne meno la peculiare relazione del soggetto con l'uomo [io direi: la rispettiva relazione con circostanze e interessi dati], perché per questo fu posta una relazione particolare."

Con ciò il processo è pienamente identificato. Unendosi tra loro, i pensieri pongono necessariamente in secondo piano la prospettiva di quanto è immediatamente esterno nonché il contatto con le contingenti tonalità affettive e gli interessi orientati all'esterno: li "tolgono e conservano," per dirla con Hegel. All'interno del pensiero si compie dunque un passo assai decisivo nell'esonero dall'immediatezza. Se nella proposizione una fattispecie – "la pioggia reca refrigerio" – acquisisce una validità *apparentemente* "atemporale," ciò dipende unicamente dal fatto che il pensiero permane presso di sé e tiene in sospeso la sempre possibile funzione dimostrativa, e ne prescinde, e perciò sospende anche la relazione con gli interessi attuali.

È pertanto del tutto intelligente – e facciamo cosí un passo avanti – se a questo punto il linguaggio, per le relazioni reciproche dei concetti insiti nelle parole, esprimendole e insieme formulandole nella propria dimensione, rielabora di preferenza parole "impallidite" che dimettono il concreto contenuto plastico ovvero dimostrativo. Il *metodo della flessione* riguarda, secondo Humboldt (*Einleitung*, cit., p. 188), ogni elemento del discorso in una duplice accezione, nel suo significato oggettivo e nella sua relazione soggettiva con il pensiero e il linguaggio. Ciò significa che in una proposizione flessa le relazioni delle parole fra di loro *sono contemporaneamente formulate sul piano loro proprio*, accanto ai permanenti significati oggettivi propri delle parole. La proposizione: "Caesar urbem expugnatam destruxit" posa in se stessa, poiché il permanere-presso-di-sé del pensiero in essa è espresso e esposto anche nelle relazioni delle parole tra di loro, a differenza dalla proposizione a piú parole infantile priva di flessioni, che rinvia alla situazione in modo diretto.

L'esonero che la coscienza esperisce apprendendo a indugiare nei segni peculiari e fuggevoli del linguaggio, grazie al prescindere dalla centrale tonalità plastica ed espressiva delle parole, è il solo a darle la possibilità di dispiegare nel fluire del tempo i momenti di un tema articolato e di formularlo compiutamente nei rinvii delle parole tra di loro. Compare qui un dato di fatto che già piú volte abbiamo incontrato, il *dominare panoramicamente nell'atto del prescindere*: come i campi simbolici della percezione possono essere dominati panoramicamente solo perché i simboli sono allusioni a una profusione virtuale da cui si prescinde, cosí il linguaggio, che si muove in se stesso, è un campo simbolico che diviene panoramicamente dominabile soltanto grazie allo "sbiadire" della tonalità specifica sua propria, cioè del valore situazionale e del diretto contenuto d'interesse insito nelle parole. La parola che prescinde dalla situazione è inadempiuta, l'intenzione urge di là dalla parola, e questa tendenza può essere risolta solo col formarsi di una totalità sintattica.

La maturazione sintattica e flessiva del linguaggio è una prova inoppugnabile che il pensare opera originariamente e direttamente nel linguaggio: una prospettiva *formulata* del pensiero, nelle lingue altamente sviluppate, è appunto questa prospettiva stessa. Ogni modulazione del

pensiero è attuata nel materiale della parola, le relazioni tra le parole sono articolate nelle parole stesse, cosí che ogni parola viene *espressamente* rinviata alle altre nel significato della globalità. Naturalmente, cosí, il linguaggio acquisisce retroattivamente una nuova e piú alta capacità di inglobare in sé le prospettive dei dati di fatto: quanto piú genuino il pensare, tanto piú genuine la prossimità e l'adeguatezza alle cose. Nel linguaggio ricco di possibilità sintattiche e flessive, il pensiero si è compiuto in se stesso proprio per non aver lasciato inarticolata alcuna prospettiva, e il linguaggio è riuscito a tanto per la ragione che, invece di tendere direttamente dalla parola alla cosa, "è rimasto presso di sé." Condizione dunque di questa prestazione "teorica" sono tanto il ridursi in una certa misura del tono affettivo (il che è già implicito nella ripetibilità illimitata di ogni parola nella immaginazione sonora), quanto il necessario recedere delle dirette prestazioni dell'accennare, dell'indicare, del fissare: è necessario sia stato già acquisito un cospicuo esonero dalla situazione, quello stesso che si dà nell'intera vita sensomotoria umana, e questo esonero trova compimento nel linguaggio.

Ci si deve attendere quindi che la perdita del diretto peso concreto delle parole le renda appunto atte ad assumere, all'interno del linguaggio, delle funzioni di rinvio in una forma "sbiadita": gli elementi materiali del linguaggio, perdendo il loro significato plastico ovvero dimostrativo, si trasformano in ampia misura in elementi verbali autonomi, "formali," divenendo perciò portatori di relazioni semantiche del tutto interne al linguaggio, caratterizzate dal "prescindere" (astratte), cui essi tuttavia dànno ancora una formulazione. Mi limiterò a pochi esempi.

Il passivo scandinavo si è formato dal verbo attivo + sik, un pronome: antico nordico *finna sik* = *finden sich* = "si trovano," quindi *finnask*, *finast*, svedese *de finnas*, "essi sono trovati." Analogamente il futuro nelle lingue romanze: *finirò* da *finire habeo*, "ho da finire." Allo stesso modo il pronome dimostrativo, che ha un legame diretto con la situazione, sbiadisce ad articolo: *mann*, *land* + pronome dimostrativo *en*, neutro *et* diventano *mannen*, "der Mann" [l'uomo, il maschio], e *landet*, "das Land," [il paese] (antico nordico). Già a Humboldt era noto che certe lingue hanno difficoltà a concepire la terza persona nel suo puro concetto e a separarla dal pronome dimostrativo; si tratta di una carenza decisiva, poiché la prima e la seconda persona – io, tu – restano sempre legate alla situazione, mentre soltanto la terza persona rende possibile la pura oggettività concettuale. Spessissimo dei pronomi personali diventano desinenze verbali indicanti la persona: greco *esmi* = *es* + *me*, *esti* = *es* + *to*, dove *to* è il dimostrativo indoeuropeo originario, nel quale il trapasso osservato da Humboldt è pienamente avvenuto.

Un'altra serie di fenomeni simili di sbiadimento si ha quando delle parole in origine autonome divengono astratte appendici riducendosi a elementi secondari con un valore di semplice modificazione, a un residuo segnico, che ora serve a modulare il concetto principale. Secondo Paul (*Prinzipien der Sprachgeschichte* [Princípi di storia del linguaggio], § 240), da *lîka*, "Leib" [corpo] si è sviluppata da un lato, in senso concreto, la parola "leiche" [cadavere], mentre dall'altro lato abbiamo il suo sbiadimento all'astratto suffisso *-lich*: *wîbo-lîkes*, "Weibsgestalt" [figura di donna] si trasforma nella prospettiva che si fissa nell'aggettivo "weiblich" [femminile, donnesco]. La sillaba *-keit* discende dalla stessa radice da cui viene *-heit*, dal gotico *haidus*, "rango," "dignità." In "heute" [oggi] e "heuer" [ingaggio marittimo], al posto delle atrofizzate sillabe finali figuravano un tempo le parole compiute *Tag* giorno e *Jahr* anno (*hiu-taju*, *hiu-jaru*). In greco, il verbo con uscita in *ein*, per esempio *lyein*, si compone di due temi verbali, *ly* + *ein*, dove quest'ultimo è un residuo del verbo compiuto *einai* = essere. Nell'astrattissima parola "Unbestimmbarkeit" [indeterminabilità], *Un-* è l'antica negazione *ne*, *bar* è connesso con *beran*, "portare" (inglese *bear* = *fruchtbar*, "che porta frutti," "fertile") e *-keit* è uguale a *-heit*, *haidus* (vedi sopra). Analogamente il suffisso avverbiale italiano *-mente*, dal latino *mens*: *fera mente* = "fieramente."

Di straordinaria importanza per lo sviluppo di un pensare affrancato dalla situazione è infine il modo maturo di ordinare i pensieri basato sulla costruzione di periodi e sulla interdipendenza delle parti della proposizione, a differenza dalla mera giustapposizione di proposizioni. Un ruolo centrale è svolto a questo proposito, come già vide Humboldt, dal pronome relativo. Le lingue della Melanesia e quelle uralo-altaiche non sopportano originariamente proposizioni secondarie e periodi dipendenti, mentre quelle ugro-finniche, come talune indoeuropee, sviluppano il pronome relativo da quello interrogativo, onde un termine interrogativo estremamente legato alla situazione sbiadisce a espressione di relazione tra unità proposizionali (*qui* da *quis?*). Le congiunzioni sintattiche autentiche quali "perché," "mentre," "sebbene" sono anche nell'indoeuropeo delle acquisizioni tarde. L'effetto dello "sbiadimento" quanto all'aspetto affettivo si palesa assai bene nei casi in cui mescolanze di affettività e assertività si trasformano in costruzioni nuove, ormai sintattiche. Wegener nel suo importantissimo libro *Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens* (Ricerche sulle questioni fondamentali della vita del linguaggio), (1885), ne dà degli esempi: Timeo! Ne moriatur! = timeo ne moriatur. Εἴ μοί τι πίθοιο! Τό κεν πολὺ κέρδιον εἴη! O potessi tu ubbidire! Sarebbe molto meglio. Donde: εἰ nel significato di *se*: se tu ubbidissi, sarebbe molto meglio.

Questo aspetto della perdita della tensione connessa con gli interessi è altrettanto importante dell'altro aspetto, lo sbiadire o il "decadere" (Brugmann) dei contenuti materiali, allorché il pensare ha da permanere presso di sé e ora è questione di relazioni espresse all'interno del pensiero. Il discorso pervaso dall'affettività: *Censeo!* poi, in un nuovo slancio: *Carthaginem esse delendam!* è l'antica e originaria mescolanza di discorso indiretto e discorso diretto: "Io pensavo: nascono battaglie! Non credevo: vivo dopo di loro!" (antico egizio). Di qui, svanito il tono affettivo, la costruzione puramente logica dell'accusativo con l'infinito, e perciò *censeo Carthaginem esse delendam.* Che infine la copula "è," dalla funzione meramente logica nella proposizione "il sodio è un metallo," fosse in origine un verbo vero e proprio dal significato concreto = esistere, prima di divenire un semplice termine ausiliario di una sintesi di pensiero, è constatazione con la quale concludiamo questi pochi esempi. Mi limito ad essi, perché il fatto in se stesso è assodato già da tempo. Jacob Grimm (*Über den Ursprung der Sprache* [Sull'origine del linguaggio], 1858) l'aveva già riconosciuto nelle linee generali: "In principio l'impressione suscitata dalle parole era pretta e spontanea, e tuttavia eccessivamente piena e caricata, cosí che luce e ombra non potevano distribuirsi nella giusta misura. A poco a poco, però, uno spirito del linguaggio inconsciamente operante prende a far cadere sui concetti secondari una luce piú tenue e fa sí che questi, assottigliati e abbreviati, si commettano con la rappresentazione principale come parti condeterminanti. La flessione scaturisce dall'innestarsi di vocaboli determinativi che fungono da guida e da motore, i quali ora, al pari di ruote motrici mezzo e quasi del tutto nascoste, vengono trascinati dal moto della parola principale, cui han dato avvio, e dal loro significato originariamente anche sensibile sono trapassati a uno astratto, attraverso il quale solo a tratti quello ancora traluce..."

La compiuta capacità delle lingue ad alto grado di flessione, e perciò in primo luogo delle indoeuropee, in particolare delle lingue verbali, di articolare pur ogni piega e relazione, ogni prospettiva per entro il pensiero che permane presso di sé è il motivo onde Humboldt attribuí loro la perfezione. E a ragione, a mio parere. Le lingue "incorporanti" (come molte del continente americano), che comprimono il senso dell'asserzione in una parola-proposizione, accogliendo a piú precisa determinazione intere parole e particelle nel nucleo della frase, restano sostanzialmente legate al situazionale; riescono a rappresentare la situazione concreta in tutti i suoi particolari come una totalità, ma non si innalzano alla vera universalità concettuale.

Ora, tuttavia, in tutte le lingue pervenute a rigoglioso sviluppo c'è una tendenza a procedere ulteriormente nello "sbiadimento" e a farsi piú astratte, a semplificarsi e a impoverirsi quanto a flessione. È questa un'evoluzione dello spirito umano verso una tal quale astrattezza meccanica. Già lo notava Humboldt: "Al suo stesso progredire vien corrispondendo, per la crescente fiducia nella saldezza della sua visione interna, il considerare superflua una modificazione eccessivamente precisa dei suoni... quanto piú maturo si sente lo spirito, tanto piú arditamente opera in collegamenti propri, e con tanto maggior confidenza fa saltare i ponti che il linguaggio edifica per la comprensione" (*Einleitung*, cit., p. 283).

È in atto in tutte le lingue, a quanto pare, questa propensione a trascurare in modo sempre piú astratto l'antica ricchezza di forme, segno senza dubbio di un venir meno del vigore creativo, dal quale peraltro possono ancora essere attinte talune possibilità nuove. Dice Jespersen: "L'irlandese e il gaelico dell'uso quotidiano rivelano in molti aspetti una struttura grammaticale piú semplice che non l'irlandese piú antico. Il russo si è sbarazzato di alcune intricate costruzioni dell'antico slavo... e cosí il bulgaro ha notevolmente semplificato la sua flessione nominale, il serbo la sua flessione verbale. La grammatica del neogreco parlato non è, di gran lunga, cosí complicata come quella della lingua di Omero o di Demostene. La struttura del persiano moderno è quasi altrettanto semplice dell'inglese, quantunque l'antico persiano fosse intricato all'estremo... Di una lingua bantu possediamo una grammatica vecchia di secoli, compilata da Brusciotto à Vetrella: un confronto della sua descrizione in quell'opera con la lingua parlata oggi nel medesimo territorio dei Mpongwe mostra che i segni delle classi si sono considerevolmente ridotti e che il numero delle classi è sceso da sedici a dieci," e cosí via.

Un'idea di questo "progresso" ci viene dall'esempio che sempre Jespersen adduce. Per le forme gotiche *habaida habaides habaidedu habaideduts habaidedum habaideduth habaidedun habeidedjan habeidedeis habeidedi habeidedeiwa habaidedeits habaidedeima habaidedeith habeidedeina*, l'inglese odierno dice semplicemente *had*, collegato con un pronome personale. Dove l'inglese antico aveva *god godne gode godum godes godre godra goda godan godena*, oggi basta *good*. La parola *water* è la stessa per tutte le forme dei casi, serve da verbo ("innaffiare," "irrigare") e da quasi-aggettivo (*a water melon* = "anguria").

Ciò significa: la parola ha di nuovo semplicemente un significato indeterminato, per esempio "acqua – acquoso" e il suo senso concreto va colto contestualmente *nella proposizione*, laddove in una parola flessa come "cantavissent" sono formulati sei aspetti semantici: cantare, piuccheperfetto, la limitazione intenzionata dal congiuntivo, attivo, terza persona, plurale.

In questo stadio è necessario che la *posizione stabile delle parole* sia molto accentuata; e inoltre l'ascoltatore deve cogliere esattamente quanto vien

detto dal contesto semantico. Del cinese, che è una lingua isolativa, Humboldt dice che l'orecchio riceve solo i suoni materiali significanti, mentre l'espressione della relazione formale inerisce ai suoni unicamente nel loro reciproco rapporto, cioè per la posizione e subordinazione che hanno all'interno della parola. L'acuta capacità di riconoscere il nesso formale del discorso è perciò, a suo avviso, elevatissima nello spirito della nazione cinese.

La perdita della ricchezza flessiva fa dunque sí che le lingue si facciano "astratte." In altri termini, quei significati che sono insiti nelle relazioni delle parole fra di loro e prima erano formulati divengono ora relazioni tra atti di pensiero non piú espresse dal linguaggio! Nella proposizione *puer amat puellam*, la desinenza dell'accusativo regge il significato dell'oggetto dell'evento dichiarato. Nella proposizione *the boy loves the girl*, grazie alla posizione stabile delle parole non è possibile fraintendere, poiché il significato dell'oggetto, informulato, si trova soltanto nella *direzione*, prescritta univocamente e a senso unico, dell'atto di relazione del pensiero. È sufficiente questo piccolo esempio per avvedersi subito di un fatto estremamente interessante, che cioè il linguaggio, con il diminuire della ricchezza flessiva, *si matematizza* spontaneamente. Le proposizioni delle lingue impoveritesi nella flessione divengono schemi topografici, in cui il significato scaturisce dalla posizione delle loro parti, e si può dire a buon diritto che una parola ottiene il suo significato pieno solo dal suo valore posizionale e che tutti i significati non materiali consistono in movimenti di relazione del pensiero obbedienti a leggi proprie.

Il passo verso la matematica, il pensiero lo compie allorché coglie il puro atto di pensiero senza alcun contenuto e vi tien fermo per mezzo di un qualsiasi segno non piú che residualmente linguistico. È questa l'unità posta dall'atto di pensiero come tale, e la dinamica matematica consiste in relazioni discrezionali, volontarie, ma conformi a precise leggi e rigorosamente perseguite tra tali atti di pensiero. La matematica sceglie dei segni per la simbolizzazione di tali relazioni. Ogni simbolo è una direttiva per le relazioni tra puri atti di pensiero poste di volta in volta, ovvero per altri atti altrettanto meramente simbolici, e le operazioni che questi simboli rendono possibili sono attuate esclusivamente per fissare secondo regole precise altre operazioni altrettanto simboliche.

Il "significato" di un simbolo matematico, per esempio del numero 3, è soltanto quello compendiato nel movimento del pensiero privo di contenuto che gli è prescritto: atto, atto, atto. È *questo stesso* movimento del pensiero, che ormai si scioglie dalla dimensione linguistica, a rendersi necessario nelle lingue altamente astratte e prive di flessione, quando il valore posizionale della parola costituisce la parte immateriale del suo

significato, assumendo per esempio il ruolo dell'oggetto, cosí che tale significato non è piú attingibile se non grazie a una determinata e uniformata direzione delle relazioni, senza che queste trovino espressione linguistica. Di qui, esattamente come nella matematica, la "meccanizzabilità" di tali lingue, di qui la loro facilità e inequivocabilità. Ci sono in inglese fenomeni che rammentano chiaramente la matematica meccanizzata, per esempio il genitivo di gruppo: *all good old men's works* = *(all good old men) works*.

Il fenomeno dell'"esonero" dal comportamento diretto, fenomeno originario dell'uomo, implica anche un siffatto ritrarsi precisamente da questi diretti punti di contatto, e dunque un'"autointensificazione" delle funzioni: a cominciare da quelle motorie piú semplici su su sino al linguaggio, al pensiero e, soprattutto, alla vita pulsionale, le funzioni umane debbono intensificarsi l'una l'altra, e un mezzo imprescindibile a tale scopo è sempre la meccanizzazione, il formarsi di abitudini, cioè la creazione di un'agevole base per un affinamento ulteriore delle prestazioni. Si pensi solo all'artigiano, che in migliaia di ore di esercizio si forma un'inconscia sicurezza di movimenti anche in realizzazioni finissime, cosí che ciò che ancora costa fatica a lui sarebbe in generale inattingibile per qualsiasi altra persona. In questo capitolo dedicato al linguaggio ho voluto mostrare come questa legge si trovi sorprendentemente qui, al centro della natura umana. In origine, senza dubbio, il campo di forza del linguaggio è l'Adesso della situazione contingente. Ma solo esonerandosene il linguaggio apprende a muoversi in se medesimo; solo cosí il meccanismo delle associazioni, delle assimilazioni e formazioni analogiche esteriori, del puro intendimento di formule vi penetra via via che esso vien perdendo in suggestione di rinvii a cose concrete, in valore affettivo e in contenuto figurato e sensibile. Ma proprio questo è il terreno che favorisce lo svilupparsi di un pensare piú ricco, capace di stabilire relazioni, che si affina in se stesso; questa la condizione della possibilità di pensare in sottili subordinazioni e di tutta la ricchezza concettuale che la flessione e la sintassi esprimono. Sinché, anche qui, la via del perfezionamento diviene la via all'ingiú, la stereotipia si fa soffocante, prende piede uno schematismo immiserito e la caduta del problema in generale segue alla "terribile semplificazione."

34. *Fantasmi peculiari del linguaggio*

Per questo lo studio dell'etimologia è oggi tanto affascinante. Ci consente di ridestare gli elementi figurati e i pensieri originari un tempo

vivi nel linguaggio, sciogliendo le formule da gran tempo funzionalizzate, e di trasferirci nelle epoche in cui una plastica immaginazione generava pensieri fissandoli in immagini verbali.

Nel *Filebo* di Platone (cap. XXIII) si dice che in noi operano un pittore e uno scrivano quando riconosciamo qualcosa di vero, e Aristotele (*De anima*, III, 7, 431 b) afferma: "Riguardo ai concetti, li forma la forza del pensiero fondando sulle concrete immagini interiori." Si deve consentire interamente con questa affermazione: quando studiamo una lingua, quel che sentiamo e rivivifichiamo in essa è la tendenza originaria dell'immaginazione di un popolo che in essa opera, la tendenza dell'immaginazione interpretativa di quella lingua.

Il movimento del pensiero nei suoni è un modo della comunicazione, un modo che è a un tempo attività, apertura al mondo e creatività, poiché intensifica e insieme "concentra" la ricchezza del mondo: onde, nei fantasmi del linguaggio, il mondo di simboli concentrati e plastici diviene disponibile in termini ancora una volta simbolici. È allora naturale che il linguaggio coinvolga necessariamente in sé una gran parte della vita immaginativa umana, poiché anzi esso costituisce, in ultima analisi, il sistema egemone e integratore che "monopolizza" estesamente anche la vita espressiva e comunicativa. L'immaginazione che presiede alle trasposizioni sfocia allora in un'esonerata attività a distanza e, poiché le intenzioni del linguaggio si adempiono reciprocamente, diviene la capacità di *trasporre immaginativamente gli uni negli altri i contenuti intenzionati*. Qui stiamo parlando di questa prestazione e non della capacità, pur dischiusa anch'essa unicamente dal linguaggio, di trasporsi con la mera "rappresentazione" in altre situazioni.

Se prescindiamo da quest'ultima, nell'operare dell'immaginazione nel linguaggio si possono distinguere due direzioni: l'una sul piano figurato della parola in quanto tale, l'altra nella "forma intrinseca" del linguaggio, cioè nella scelta che l'immaginazione compie delle prospettive nelle quali esso interpreta e alle quali si attiene. Tratterò brevemente dei due aspetti.

Già in ogni parola come tale, un'elementare prestazione dell'immaginazione è nella semplice simbolica, nel fatto dunque che il linguaggio coglie gli oggetti nelle parole in modo "figurato." Pertanto la mera coordinazione di un suono con una cosa, in cui l'uno è preso per l'altra, è un atto dell'immaginazione, dal quale può essere distinto l'aspetto propriamente intellettuale, consistente nell'intenzione, nel dirigersi, attraverso la parola, sull'oggetto: quest'atto resta il medesimo anche in parecchie lingue. Quando invece la prestazione coordinatrice dell'immaginazione, questa prestazione tanto profondamente vitale del prendere A per B, coglie se medesima e ora, come nel gioco, l'immaginazione lavora autonomamente, siamo allora di fronte agli interessantissimi linguaggi fantasiosi dei bambini. Ritengo assai probabile che la formazione di una parte del lessico sia avvenuta per questa via. Anzi, nella nascita del linguaggio, alla parola conducono necessariamente, come abbiamo visto, in particolare il gesto sonoro (suono connesso con un'azione) e la reazione sonora (al riconosciuto), ma, oltre a ciò, un ruolo è senza dubbio svolto anche dalla parola fantasiosa: una volta che, grazie all'essere riusciti a intendersi, questo pregio del fantasma sonoro, di tener le veci di una cosa, si è reso evidente come un evento creativo, tale prestazione deve potersi cogliere anche di per sé, e a questo punto comincerà il "gioco del denominare." C'è qui una fondamentale arbitrarietà, che però deve avere una conferma: le parole che *apprende*, il bambino le concepisce come mere relazioni imposte. Un bambino si metteva in mezzo alla stanza e diceva indicando i singoli oggetti: questo lampada, questo armadio, questo cesta. Tale "arbitrarietà delle regole" è propria di ogni gioco di fantasia, è un necessario strutturarsi dell'immaginazione, la quale, senza di essa, procederebbe in modo informe. Perciò il denominare può essere, accanto alle altre fonti della parola, anche un certo "gioco compositivo" dell'immaginazione; e sono grato a Jespersen di un bellissimo esempio a convalida, che egli prende da uno scritto dello studioso del Sudamerica Martius. Presso i Botokudi si osservarono spontanee invenzioni verbali: "Uno di loro pronunziò ad alta voce la parola, come se un pensiero gli fosse venuto d'improvviso, gli altri la ripeterono con grandi risate e grida d'eccitazione, e quindi fu accolta da tutti loro, anche per designare oggetti perfettamente familiari." Cosí il cavallo veniva chiamato "denti in testa," il bue "piede fesso." In generale, le lingue dei popoli primitivi consentono, in una certa misura, la creazione spontanea di parole. Kainz (*Psychologie der Sprache*, cit., p. 152) riferisce di un negro Fulbe che, interrogato sulla parola polmone, subito ne inventò una estremamente plastica. Da *fofa*, "soffiare," formò l'intensivo *fofta* e poi, con il suffisso della classe degli strumenti, *-ki*, la parola *foftoki*, qualcosa cioè come "potente strumento a fiato."

Da questa prima considerazione appare dunque che la parola, già come fantasma sonoro e "immagine" della cosa, possiede un intrinseco contenuto metaforico. In effetti, il linguaggio è interamente metafora, per il semplice fatto appunto che non contiene gli oggetti in quanto tali, bensí li "esprime di riflesso" (Goethe). La metafora in senso stretto, l'uso linguistico propriamente ricco di fantasia, non fa che sviluppare questa possibilità del prendere A per B.

All'interno dei singoli significati verbali e delle singole parole si conserva perciò un fantasma del *significato fondamentale*, nella maggior parte dei casi un sensibile e plastico fantasma motorio dalla *figura* univoca, il quale rivela una tendenza a "migrare," a estendere l'accezione della parola a oggetti simili. Questo, in forza di quanto abbiamo detto sopra, non è per noi un mistero: è possibile dire che vengono "associati" oggetti diversi ma per qualche verso simili nella prospettiva di questo fantasma fondamentale; ovvero, che la nostra azione (del denominare) si diffonde per entro il mondo. Sono questi i processi che rendono cosí affascinante lo studio dell'etimologia.

Nell'antico egizio la parola *kod* designa i concetti piú diversi: far vasi, fare il vasaio, formare, creare, costruire, lavorare, disegnare, figura, cerchio, anello, eccetera. A tutte queste immagini soggiace il fantasma originario, "girare, girare in cerchio." Il girare della ruota per far vasi e la rappresentazione dell'attività di plasmazione del vasaio furono i fatti dai quali sorse in generale il senso di "formare, lavorare, creare, costruire" (Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter* [Religione e mitologia degli antichi Egizi]).

Nelle lingue uralo-altaiche figura un elemento originario *tob* con un ambito di rappresentazione che comprende "volare," "penna," "ala," "farfalla," e cosí via. Ciò si configura da un lato in *tev ten den siw sub lob leb röp rb jep...*, dall'altro in *tagv tog däk len lij*. Pertanto, in finlandese: volare, svolazzare, fluttuare: *lobal lobog lebeg leg röpül repül*, eccetera. Foglia: *lipet luopta lopa level*. Farfalla: *lependek libindi lapoch lablok*. Mosca: *legy*. Penna: *togol taul toll tolke*. In tunguso: *doguatten* "egli vola", *däge* "uccello," *däktilä* "penna," *lopara* "ala," *jepura* "ala." In lappone: *rapok* "veloce," eccetera, eccetera (Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm* [Il ceppo linguistico uralo-altaico]).

Stenzel (*Philosophie der Sprache*, cit., pp. 86 sg.) adduce un bell'esempio: in greco *cheo* significa "versare" [ted. *gießen*], ma in un fantasma motorio molto determinato quale "lasciar cadere" (detto della neve), "tirar via il supporto capovolgendo il vaso," "sfilare la carne dallo spiedo," "le frecce scivolano dalla faretra." Il significato di "essere liquido," che non può mancare in tedesco, non è dunque essenziale, ma certamente lo è la figura motoria del lasciar cadere, dello scivolar fuori, del colar giú. Per contro il latino *fundo*, "versare," restituisce la figura motoria dell'attivo *schleudern* ["scagliare"], e significa "versare," ma anche "tirare," "scoccare," "emettere oracoli," "gettare parole al vento," "gettare qualcuno a terra." Alla parola *cheo* corrisponde la rotazione della mano che capovolge un vaso, alla parola *fundo* il colpo che impelle con violenza.

Infine, in *hoffen* ["sperare"], inglese *hope*, svedese *hoppas*, si annida uno strato semantico piú antico: *to-hopa*, "rifugio," *hopan* "far ricorso." Dietro si cela un antichissimo significato originario *hop* = *hüpfen* ["saltellare"], antico nordico *hopa*, "muoversi all'indietro." Il fantasma della figura originaria era dunque "piegarsi," "chinarsi" per balzar via o correre a balzi verso qualcosa di buono, di favorevole (Jespersen).

Bastino questi esempi per indicare lo strato dei significati originari, cioè dei pregnanti fantasmi insiti nelle parole, i quali sono sia fantasmi di immagini sia fantasmi di movimenti e pertanto, come anche Stenzel giustamente vide, sussistono *prima* della distinzione tra nome e verbo. Costituiscono prestazioni assolutamente creative, giacché, palesemente, l'atto del denominare un evento o una cosa è nel contempo la scelta di una prospettiva, che dall'immaginazione è tenuta ferma come essenziale nella parola, e appunto quest'"astrattezza" del fantasma consente ora di trasferirlo su altri oggetti, concependoli nella medesima prospettiva. Tale propriamente il processo metaforico in senso stretto.

Questa plastica interpretazione metaforica si osserva nei bambini assai di frequente: quando il bambino chiama l'acqua effervescente "acqua con gli spilli," quando dice che la farfalla "fa la calza" (e si riferisce ai movimenti con le zampe e le antenne), son tutti esempi di una traslazione metaforica di fantasmi figurali. Spesso, in tali casi, si hanno delle creazioni verbali: *I pailed him out*, cioè "ho tirato fuori con il secchio (pail) una tartaruga." K. Bühler nel suo libro *Die geistige Entwickelung des Kindes* (Lo sviluppo spirituale del bambino) (1924) elenca una lunga lista di tali metafore infantili. Un bambino inglese, per esempio, chiamava la banderuola sul tetto *tell-wind*, "dicivento." "*Trepperei*" [da *Treppe* "scala": dunque qualcosa come "scaleria," *N.d.T.*] è il pendio di una montagna; "*Lichterde*" ["luce-terra"] è un pavimento illuminato dal sole.

Naturalmente, un'ampia sfera di interpretazione necessariamente metaforica si dà in tutti gli ambiti della realtà che non abbiano in generale realtà sensibile, come ad esempio le dimensioni temporali. Queste ultime non si possono designare che in modo metaforico, e precisamente con metafore spaziali: prima, dopo, lungo tempo, breve tempo, spazio di tempo, il tempo si allunga, trascorre, viene, eccetera. Il medesimo vale per certe determinazioni spaziali astratte: *sud*, antico alto tedesco *sund*, è naturalmente lo stesso che *Sonne* [sole], gotico *sunno*, antico slavo *slunice*. Ma soprattutto gli stati psichici interni, gli affetti, le pulsioni, gli stati d'animo, in generale non sono denominabili che metaforicamente e perciò vanno integrati dal fantasma sensibile: "cogliere"; "comprendere"; "saltare in testa" [*verfallen*]; "porre affezione" [*sein Herz hängen* (zu etwas) = mettere (letteralmente: appendere) il proprio cuore (in qualcosa),

N.d.T.]; "spingere"; "urgere"; "toccare" [= commuovere]; "agitare"; "sentire"; "cadere, venire in mente" [*einfallen*]. E ancora: "aggirarsi per il capo"; "cadere di mente"; "tenero"; "sereno"; "basso" [nel senso di volgare, vile, ignobile]; "fosco" [= tetro, torvo, tristo]; "roso dall'invidia," eccetera, eccetera, in infinita ricchezza in ogni lingua (vedi Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, cit., § 69). E questa ricchezza dell'immaginazione metaforica del linguaggio si accresce ancor piú quando trasferiamo tutti gli autentici verbi [*Tätigkeitsworte* = parole che esprimono un'attività] anche a eventi riguardanti cose inanimate: "la caduta 'obbedisce' alla legge dei corpi cadenti"; "il sole prosciuga" [*die Sonne zieht Wasser* = il s. cava acqua]; "promette di piovere"; "e queta sovra i tetti e in mezzo agli orti/ posa la luna"; "la città giaceva immota sotto la calura." Nelle lingue indoeuropee, si dà in sostanza, nell'uso del verbo, una "personificazione" di principio di ogni e qualsiasi fattispecie, le quali vengono descritte ricorrendo a verbi, a parole che esprimono attività, secondo una concezione che vede negli eventi delle azioni.

Siamo cosí giunti al secondo grande ambito dell'immaginazione linguistica, alle "prospettive" fondamentali che ogni lingua configura e che costituiscono la sua intrinseca forma. Anche su questo ci limiteremo a pochi esempi, essendo l'argomento un tema capitale della linguistica, ancorché quasi mai sia affrontato dal punto di vista dell'immaginazione, l'unico pertinente.

Se per esempio le lingue indoeuropee contengono nel verbo vere e proprie rappresentazioni di attività e pertanto concepiscono, il che non è tanto ovvio, anche un evento meramente esterno nel fantasma dell'attività, descrivendolo appunto in modi verbali; se invece altre lingue a tutto questo rinunciano in generale e, all'inverso, pensano non già in fantasmi d'azione bensí in base a "eventi che si manifestano," cosí che non dicono: "io l'uccido," ma ad esempio: "egli mi muore," non: "lo butto via," ma "mi vola via," in tale procedere (che è del groenlandese, e anche delle lingue uralo-altaiche) si dà una maniera semplicemente diversa di concepire, tanto da indurci ad affermare che le categorie fondamentali dell'immaginazione sono nei due casi differenti. Infatti, le traduzioni ("egli mi muore") non sono nient'altro che trascrizioni compiute nello spirito di un'altra lingua e concernenti non piú che lo stesso *fatto*, non già il modo spontaneo in cui esso è concepito nella lingua originale. Se la lingua dei groenlandesi non configura per nulla il fondamentale fantasma "io odo," ma un altro completamente diverso, che con i mezzi della nostra lingua (e dunque implicandone i presupposti) noi restituiamo con un "il mio risonare," già qui non si dà, propriamente, alcuna "traduzione" reale, non si dà, in altri termini, alcuna riattuazione reale di tale visione, in

quanto visione *effettiva* e originaria, bensí una semplice trasposizione della stessa fattispecie in tutt'altro "senso linguistico" o fantasma linguistico. Ogni lingua è traducibile in ogni altra solo in quanto può traslare il "che cosa" di cui si discorre, non però nell'originario modo *come* l'immaginazione linguistica s'impadronisce di quella fattispecie.

Riflettiamo su questo: nelle lingue indoeuropee il sostantivo e il verbo sono ben distinti, ma questo significa che l'attribuzione di una qualità a un oggetto e la descrizione di un evento sono categorie affatto fondamentali del pensiero e della percezione, e perciò dell'immaginazione interpretativa. Nelle lingue uralo-altaiche questa distinzione di nome e verbo anzitutto non c'è affatto: le espressioni "uomo-io," "grande-io," "là-io," "andare-io" rientrano nella *stessa* fondamentale visione. In turco, *min padishamyn* significa "io signore io = "io sono signore"; *män äkkälgän min* = "io avere usato io," "ho usato." Questo indifferente "nome verbale" è sí possibile parafrasarlo nella nostra lingua con infiniti sostantivati, participi, eccetera, ma noi non possiamo trasporci nella *visione* che sta al suo fondo. Il fantasma che attribuisce a una cosa una qualità è qui lo stesso di quello che descrive un evento o una propria azione. Per questo motivo, su una relazione sostantivo-aggettivo possono pari pari attecchire dei segni temporali: *sawa-dam* = "buono io," *sawa* + *dam* + *s* = "buono io stato" (jukurasico). (Desumo questi esempi dall'eccellente libro di Winkler, *Der uralaltaische Sprachstamm*, cit.) Tale "coniugazione predicativa" (!) è prevalentemente quella dei "verbi" intransitivi, sul tipo di "andare-io," eccetera. Naturalmente, queste lingue conoscono anche i transitivi, e qui bisogna ammirare la forza dell'immaginazione con la quale, di nuovo, riescono a trasferire la relazione a un oggetto e la determinazione della persona agente ("noi prendemmo lui") nel fantasma di un *dato di fatto*: a tale scopo si ricorre al pronome possessivo. *Kuäl-on*, *kuäl-än*, *kuäl-änel* (vogulico) significano: casa nostra, vostra, loro. *Us-l-on*, *us-l-än*, *us-l-änel* significano, con piena identità dello schema della rappresentazione: "prendemmo-lui-nostro," "prendemmo-lui-vostro," "prendemmo-lui-loro," oppure: "nostro, vostro, loro (possessivi) lui-avere preso," dove il tema *us* è appunto il "nome verbale" sul quale si sviluppano un'allusione all'oggetto e un pronome possessivo. Pertanto è lecito anche parlare di una declinazione del verbo. In turco, ad esempio, la sillaba *-lar/ler* è il suffisso del plurale; *severlar* significa: "essi amano." In giapponese, lingua nella quale tale peculiarità è spiccatissima, queste formazioni sostantivosimili investono persino le particelle e gli avverbi di luogo: *ko-no koma* = "questo cavallo qui" significa alla lettera "della quiità cavallo," dove *no* è espressamente genitivo.

Tali fenomeni rivelano modi di concepire originali che differiscono assai considerevolmente dai nostri, e le varie famiglie linguistiche denotano nell'immaginazione linguistica elementare differenze talmente radicali, da togliere spesso ogni fiducia nella possibilità di restituirli in un'altra famiglia linguistica. Finck osserva con ragione che in turco la desinenza personale *-im*, la quale è al tempo stesso suffisso del possessivo, mescola insieme per l'appunto "io, mio, me" in un'"unità irrappresentabile." Restituire un nome verbale con, per esempio, "il camminare" è logicamente incongruo già per il fatto che le nostre forme verbali sostantivate solo in casi specialissimi sormontano la fondamentale differenza tra nome e verbo, che esse assolutamente presuppongono. Invece il nome verbale è anteriore, o meglio al di là di questa distinzione, e si provi per favore a realizzare il fantasma "camminante" o "camminante-io" davvero col genitivo: "di camminante non-essere" – per conto mio è piuttosto dubbio che realmente ci si riesca. Per questo motivo ci sono veri e propri casi in cui non è possibile la "restituzione," casi in cui anzi non v'è affatto comprensione. Nella lingua dei Fulbe, che è una lingua camitica (cfr. Meinhof, *Die Sprache der Hamiten* [La lingua dei Camiti] e Westermann, *Handbuch der Ful-Sprache* [Manuale della lingua fulbe]), c'è un fenomeno grammaticale di "polarità," cosí come nel somalo (Reinisch, *Die Somalisprache* [La lingua somala]). Quando in somalo un sostantivo al singolare è maschile, al plurale diventa femminile e viceversa. Meinhof non va oltre la spiegazione che presso i Camiti e i figli appartengono spesso alla famiglia della madre e le figlie alla famiglia del padre e che (è il caso dei Nandi) i ragazzi, prima della cerimonia di iniziazione all'età adulta, indossano vesti femminili e le ragazze vesti maschili. Ciò sembra alludere a fantasmi di polarità assai singolari e profondi, attuati sin nel linguaggio. In fulbe, di nuovo, la classe fonetica designante le persone suona al singolare come la classe dei nomi comuni al plurale. Perciò in fulbe – tra i ventun suffissi che costituiscono le classi – il quinto (*-al*, *-gal*) designa "uccelli, utensili, infiniti," oltrepassando di molto il punto sino a cui almeno la mia immaginazione riesce a spingersi. Non per questo tale lingua è "primitiva," per nulla: anzi, le relative possibilità di combinare i suffissi col verbo sono di una genialità addirittura straordinaria.

Possiamo chiudere qui – a questo livello elementare – la nostra discussione sui fantasmi propri a ciascuna lingua, rinunciando ad addentrarci nei processi d'ordine superiore, cui nella sua creatività linguistica dà luogo l'immaginazione. Faccio notare che la linguistica quasi sempre svicola davanti al tema dell'"immaginazione" di certo per la mancanza di chiare vedute che impediscano di cadere nell'indeterminatezza. Proprio per questo permane decisamente oscuro il concetto di "forma intrinseca"

della lingua, il quale può esser definito unicamente in base all'immaginazione. Solo quando si sarà riconosciuto il ruolo decisivo dell'immaginazione nella nostra vita sensoria e motoria e si sarà inoltre scorta la connessione che necessariamente intercorre tra questa e il linguaggio, si potrà cogliere l'immaginazione, nel suo trasporsi e nel suo equiparare, nel suo interpretare, anche negli strati profondi del linguaggio. La metafora è questo, e la stessa forma intrinseca di una lingua, col suo equiparare gli "eventi" ad "azioni" oppure le azioni a "fenomeni," non è in fondo che metafora.

35. *Conoscenza e verità*

La capacità del pensiero "di permanere presso di sé," che già si prefigura nella sua base, il linguaggio, ci dà la possibilità di chiudere un nesso di significati in "sé" e di "fissarvi" una fattispecie. Sorge cosí la domanda di Pilato: che cos'è verità, di cui è nostra intenzione occuparci per qualche tratto.

La mera percezione, come già abbiamo visto, non ci procura conoscenza (*Erkenntnis*), ma al massimo un sapere estrinseco (*Bekanntschaft*), cosí come un bambino sa della luna, ma nulla conosce su di essa. Prima che il problema della verità possa sorgere, circa la luna pertanto dobbiamo limitarci a un'asserzione, dicendo per esempio, con Senofane: "La luna è una nube condensata" (Aezio, II, 28, 1). Non diamoci pensiero in questa sede della falsità di questa proposizione – piuttosto, che cos'è accaduto? Come ogni fatto linguistico, questa proposizione corre nel medium sociale; è formata di parole che tutti conoscono, e contiene una comunicazione, ha dei destinatari, è cioè indirizzata a quanti non la conoscono ancora. Prescindendo dalla sua pretesa, per noi ancora oscura, d'essere vera, ne ha anche un'altra, di valere per quante altre persone la comprendano e la terranno per vera. "La verità," dice F.C.S. Schiller (*Studies in Humanism*), "è una delle rare cose, al cui possesso solitario nessuno aspira."

La proposizione ha rivestito un suo interesse, perché diceva qualcosa di nuovo; prima di diventare ovvia, ogni proposizione vera ha avuto un momento in cui è stata interessante. Affascinante è l'acquisto, non il possesso della verità. E ha tale interesse, quella proposizione di Senofane, perché istituisce un rapporto tra una grandezza nota e una ignota, la luna e le nubi. Il destinatario pensa alle nubi, indi immagina come le nubi si attorcano insieme, si accumulino, come lana. Il risultato è la luna. Farà, probabilmente, un'altra domanda: ma che cosa sono le nubi? Anche

questo sa Senofane: "Sollevandosi l'umidità dal mare, per il calore del sole, l'acqua dolce si disgrega per la sottilità delle sue parti e passando allo stato di vapore forma le nubi; per la condensazione fa cadere la pioggia e fa spirare i venti" (Aezio, III, 4, 4, trad., leggermente modificata, di A. Pasquinelli, in *I presocratici*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 140-41).

Abbiamo qui tutto un sistema di conoscenze. Il sole, come è dato di vedere in ogni momento, fa alzare la caligine dal mare. In tal modo le particelle saline, piú pesanti, restano in basso, la nebbia si condensa in nubi, che come una spugna strizzata cedono l'acqua dolce. E la luna è una di queste nubi condensate.

Possiamo dire a questo punto come si perviene alla conoscenza: ciò accade facendo emergere qualcosa che era ignoto da qualcosa di già noto, riproducendolo nella rappresentazione; oppure modificando mediante un'operazione mentale qualcosa di noto in modo che ne emerga ciò che era ignoto. È questa una *costruzione ristrutturante.* La scoperta di Senofane consistette nel muovere dalla nebbia che sale e nell'aggiungervi il concetto, mutuato da qualche parte, di condensazione: nella sua immaginazione ristrutturante sorgono cosí, una dopo l'altra, le nubi, la pioggia e la luna.

Da un altro punto di vista, l'ignoto viene inserito in un piú ampio "sistema" già stabilito, in un contesto di fatti già noti: che il sole induca la nebbia, che l'acqua piovana sia dolce e il mare salato, che esista la "condensazione" e che da una spugna "piova" allorché la si strizza e "condensa," sono tutte grandezze note, nelle quali entra ora quella incognita, essa stessa divenendo nota grazie al loro collegamento.

È da menzionare un terzo aspetto infine: la proposizione da cui siamo partiti ("la luna è una nube condensata"), come tale. Questa proposizione è il risultato, il prodotto in sé conchiuso e evidenziabile che si origina da tutto questo processo di "costruzione ristrutturante." Tale proposizione evidenziabile può aver corso come una moneta, e cosí arriva a un'altra persona, che se ne meraviglia e si domanda: sarà vero? E che cosa fa quest'altra persona?

Si dà a "verificarla," a farla vera o falsa, precisamente dando anch'egli vita a un processo di costruzione, a un processo cioè di attesa e di "costruzione anticipata" delle conseguenze che dovrebbero profilarsi e offrirsi all'osservazione se la proposizione fosse vera. Se la luna è una nube condensata, perché mai non si scioglie in pioggia e non vien giú, come ogni altra nube, e perché non modifica il suo corso nel cielo al variare dei venti, come le nubi fanno? E non confermando l'esperienza nessuna di queste attese, che dovrebbero avverarsi se la proposizione fosse vera, quel secondo antico fisico rigetterà la proposizione: essa non è vera.

Perché si diano conoscenze, si richiedono pertanto alcune importanti condizioni, che mette conto di rilevare. In primo luogo, il processo della loro acquisizione è altrettanto "costruttivo" di quello della loro verificazione, giacché, in entrambi i casi, noi facciamo *emergere* un che di nuovo da un che di già dato, cioè definiamo e verifichiamo per principio in termini costruttivi e genetici. La produttività di una conoscenza consiste, dal punto di vista logico, in questo processo di un cogente far scaturire e, da quello psicologico, nella libertà spirituale in forza della quale una fattispecie viene enucleata dall'ambito consueto entro cui è vagamente nota per essere posta in relazione con un altro inopinato ambito, in rapporto al quale essa trova esplicazione emergendone.

Una seconda condizione è quella onde una fattispecie, non appena è riconosciuta, si inserisce in un sistema di fatti già ammessi e ivi entra in determinate connessioni. Questa connessione può avvenire con fattispecie che intuitivamente e nell'esperienza immediata nulla hanno a che fare con la grandezza incognita dalla quale eravamo partiti. La proposizione vera consegue cosí un "valore posizionale" in un sistema di altre proposizioni vere, e a questo punto è estremamente significativo che questa connessione sussista nel *sapere* e *non* nel concreto mondo delle situazioni percepibili, ancorché, beninteso, sussista nella *realtà effettiva.* La pietra che cade e il moto dei pianeti hanno la loro connessione sistematica nella testa di Newton e nel mondo reale delle leggi di natura, non però nell'esperienza percettiva diretta. E qui si aprono gli autentici problemi gnoseologici della teoria della conoscenza.

Il terzo punto importante è quello della *verificazione.* La pretesa di verità della proposizione e la dimostrazione della verità sono due cose diverse. Una buona verità ci dà la certezza non attraverso il mero convincimento, la suggestione che le cose stiano cosí, bensí per il fatto che essa pronostica certe *conseguenze* che retroattivamente confermano la verità. Una verità è feconda, se ne può derivare qualcosa, e un'attesa certa di sé è profondamente soddisfacente quanto un successo.

In quarto luogo, infine, la proposizione stessa: prodotto che si può porre in risalto, e risultato che riposa in se medesimo, nel quale la verità diviene veicolabile, sciolta dallo spirito solitario del suo scopritore e acquisendo valore di circolazione. Onde la verità offre questa prospettiva inestimabile, che ciascuno può condursi e agire non in forza del suo giudizio soltanto, bensí *in base al giudizio di altri.* In una nozione è fissato un determinato contenuto del pensiero riferito a un dato oggettivo ed è inglobato il permanere-presso-di-sé di determinati significati. È cosí creata nell'oceano dei vissuti un'*invariante,* un punto d'appoggio del compor-

tamento nel futuro, un punto di partenza e un fulcro su cui far leva in ogni momento e passo successivo.

Anche questo quarto punto, la proposizione "conchiusa," è antropologicamente probante. Nella libertà che è propria del pensare, la libertà di proseguire in se medesimo e di intenzionare una rappresentazione nell'altra e di rapportare l'una all'altra, esso si sgancia temporaneamente dal mondo, si muove in se stesso, per tornare poi a incontrare in qualche luogo i fatti. Pertanto, il permanere-presso-di-sé del pensare è come tale il modo piú alto di comportamento indiretto, nel quale, in una trama di conclusioni e di ipotesi, ci stacchiamo dalla realtà e di nuovo ci muoviamo nella sua direzione. Il grado massimo di esonero consiste nel fatto che il comportamento esonerato prosegua per alcun tempo in se stesso e si autoadempia. Dewey lo ha visto assai bene in un passo del suo libro *The Quest for Certainty* (1930), là dove parlando dei simboli e delle parole afferma: "Ancora piú importante fu il fatto che essi, invece di venir adattati a situazioni particolari immediatamente presenti, furono formati in assoluta indipendenza da ogni impiego pubblico e immediato [l'esonero!, A.G.], *in relazione reciproca tra di loro*" (trad. it.: *La ricerca della certezza*, Firenze, La Nuova Italia, 1968², p. 157).

Una verità formulata è un"'invariante interna," che ci rende possibile entrare in rapporto *in absentia* con un dato di fatto che nella maggior parte dei casi non abbiamo constatato affatto di persona. I motivi del nostro comportamento divengono, per principio, delle impressioni non piú attuali, e noi ci atteggiamo in un mondo completamente ristrutturato e ormai connotato dal carattere dell'"attiva non presenza" di quanto ci interessa e verso cui prendiamo durevolmente posizione. Acquisire la libertà del prender posizione rispetto alla realtà, di ritrarsene momentaneamente, per poi impegnarvicisi di nuovo: per tutto questo la condizione fondamentale è il linguaggio. Con la sua grandiosa capacità allusiva esso ci aiuta a staccarci dall'immediato, opera nel cuore dell'articolazione dei movimenti, dischiude il campo della rappresentazione ampliando cosí il presente nello spazio e nel tempo, regge l'intenzione del pensiero e media la possibilità di atteggiare il proprio comportamento sul sapere di altri. Funge infine da "volàno sull'asse del pensiero," ciò che consente al pensare di proseguire in se stesso e di chiudersi in una precisa configurazione, la proposizione. Cosí, nella possibilità di isolare come tale la proposizione pensata, la relazione del pensare con l'essere diviene una relazione meramente *possibile*. Questa verificabilità virtuale è la "pretesa di verità," che si attribuisce alla proposizione come tale anziché alla proposizione che quella pretesa dichiara. La presunta atemporalità di una verità, di una proposizione vera non consiste affatto in un suo radicarsi in una superiore

sfera di "validità pure," almeno finché si tratti di proposizioni il cui contenuto si rapporti a dei fatti, e non di costruzioni meramente formali, quali sono le proposizioni matematiche. Il solo pensiero non ci assicura di un mondo diverso. Questa atemporalità non è che l'*accantonare il rinvio* a situazioni uniche e temporalmente determinate, di cui per verificare la proposizione dobbiamo andare in cerca. Tale rinvio può *anche* operarlo il pensiero, ma una *virtuale* relazione della "constatazione" con la realtà deve sussistere sempre, ed è insita in ogni conoscenza quale sua pretesa di verità, come tendenza del pensiero tenuto in sospeso di far di nuovo ritorno alla realtà.

Il modello di conoscenza qui proposto è comprovabile ogni volta che si lavora su problemi concreti della realtà, cosí nell'ambito prescientifico come in quello scientifico, a cominciare dalla perizia dell'artigiano che giudica il suo materiale, sino alla scienza piú astratta che esista, la storiografia, la quale per lo piú consiste di mere rappresentazioni. Da resti e documenti lacunosi lo storiografo deve ricreare l'evento storico nella sua rappresentazione, e nel suo lavoro si realizza forse la massima distanza che si dia in generale tra realtà e teoria.

Il concetto genetico di conoscenza che qui presentiamo non è per nulla nuovo. Come ho mostrato già parecchi anni or sono nel saggio *Wirklichkeitsbegriff des Idealismus* ([Il concetto di realtà proprio dell'idealismo] in "Blätter für deutsche Philosophie," VII), nei pensatori piú diversi si trovano accenni alla concezione che il conoscere costruisce ovvero fa emergere geneticamente il suo oggetto. Essa è rintracciabile in Aristotele, Hobbes e Vico, ma fu Kant a elevare a principio della sua teoria la tesi che "la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno" (*Critica della ragion pura*, Intr. alla seconda ed., 1787, trad. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1949⁶, p. 18). Ancor piú chiaramente lo afferma in un altro passo: "Noi tuttavia non comprendiamo bene se non ciò che al contempo potremmo fare, se ce ne fosse data la materia" (Riflessione 395). "Quelle cose," dice F. H. Jacobi (IV, 153), "di cui noi vediamo ciò che le media, di cui cioè abbiamo scoperto il meccanismo, possiamo anche produrle, se siamo in possesso di quei mezzi. Quello che, almeno nella rappresentazione, possiamo costruire in questo modo, lo comprendiamo, quello che non possiamo costruire, non lo comprendiamo." Cosí anche Novalis: "Quel che comprendo, debbo poterlo fare, quel che intendo comprendere, imparare a farlo" (III, p. 230), poiché "noi sappiamo qualcosa solo in quanto lo esprimiamo, cioè possiamo farlo" (II, p. 187). Anche Nietzsche sottolinea in *Aurora*, 125 "che possiamo comprendere soltanto quel che possiamo fare – se in generale esiste un comprendere" (trad. di F. Masini, in *Opere*, vol. V*,

Milano, Adelphi, 1964). Questo concetto pragmatico di conoscenza è espresso molto chiaramente in Fichte (II, p. 169): "Ho paragonato fra loro le diverse esperienze, e mi sono acquietato soltanto dopo aver visto la loro esatta connessione, dopo aver potuto spiegarle e desumerle l'una dall'altra e calcolarne anticipatamente il successo [!], e dopo che la percezione del mio successo venne a corrispondere col mio calcolo."

Nella filosofia idealistica, tuttavia, tali avvii, anche in questi autori, rimasero soffocati, e soltanto il pragmatismo sotto la guida di Peirce, William James e Dewey sviluppò appieno tale concezione della conoscenza. James, nelle conferenze che intitolò *Pragmatismo: nome nuovo per vecchi modi di pensare* (1907), asserí che la concordanza di una conoscenza con la fattispecie che la concerne è essenzialmente nel processo dell'"essere-condotti," e che una teoria deve soprattutto portare a qualcosa, fuor d'ogni eccentricità e separatezza, sfuggendo al pensare fallace e infecondo, mirando invece a qualcosa di importante e di fruttuoso. Nello scritto *La volontà di credere* (1897) James persuasivamente contrappose alla diretta incertezza del futuro la certificazione dell'attesa ad opera della conoscenza razionale. Dewey trattò estesamente questo tema in numerosi scritti, nei quali dibatté questioni gnoseologiche, in particolare nella già citata *Ricerca della certezza*. In quest'opera egli elaborò la assai pertinente tesi che meta del pensiero nella conoscenza razionale non consiste nell'accostare una realtà *già esistente*; il pensiero, piuttosto, intende riguardare le caratteristiche, che desume non dalle immote qualità delle cose ma dalle loro relazioni dinamiche, come *possibilità* di ciò che queste cose possono *divenire* mediante operazioni partecipabili ad altri. Nella conoscenza è sempre questione di "experimentations," le quali consentono di passare da una situazione problematica ad una di cui si è venuti a capo ovvero risolta (*resolved one*). "I dati percepiti hanno importanza per la conoscenza in quanto sono le *conseguenze* di atti intenzionalmente eseguiti... Soltanto in connessione con lo scopo, o l'idea, di queste operazioni, essi conducono a qualcosa di concreto, sia la determinazione di un fatto o la verifica e la prova di una teoria" (trad. it. cit., pp. 118-19, parzialmente modificata).

Essendo il pragmatismo l'unica filosofia sinora apparsa che per principio consideri l'uomo come essere che agisce, ne viene, per prima cosa, che la sua concezione è da preferirsi a ogni altra. Mi rallegro che anche W. Burkamp la condivida, nel suo libro *Wirklichkeit und Sinn*, cit. (1938); opera che denota una dottrina e una ponderatezza straordinarie: "Nel suo principio fondamentalissimo io do al pragmatismo pienamente ragione" (vol. II, p. 452). Giustizia però vuole che si rilevi come il suo progetto sia stato avanzato piú volte, indipendentemente dal movimento americano che s'avviò con Peirce nel 1878, per esempio da Georges Sorel nel 1899,

come egli stesso documenta in *De l'utilité du pragmatisme* (Parigi, 1928), o da Ernst Mach e in tutte le concezioni fondamentali di Bergson. Sul piano filosofico va anche detto che il pragmatismo non tanto risolve definitivamente il problema gnoseologico quanto lo pone in una forma nuova. E ciò, in particolare, orientando la sua teoria della conoscenza sul modello delle scienze piú feconde, le scienze sperimentali della natura. Cosí procedendo, una filosofia acquista un'impronta pragmatica, quale Sorel scorse assai giustamente in Kant: "Al pari di lui, i pragmatisti assumono a primo dato dell'intelligenza i massimi raggiungimenti scientifici che la società ha toccato (*ce que la société a produit de plus scientifique*)." In effetti, Kant, nel § 68 della *Critica del Giudizio*, affermò che la scienza naturale deve ancorare lo studio della natura nel suo meccanismo a ciò "che possiamo sottoporre alla nostra osservazione e ai nostri esperimenti, in modo che possiamo produrre noi stessi come la natura, o almeno con analogia con le sue leggi; perché si comprende perfettamente solo quello che si può fare da sé e realizzare secondo concetti" (trad. it. Bari, Laterza, 1974[3], p. 254). In questo passo c'è in nuce l'intera concezione tutto sommato pragmatica della teoria kantiana, e quel che indusse Kant ad affermare un'attività puramente intellettuale della ragione nell'esperienza e dunque a trascurare le reali azioni del corpo nel costruirla fu, non v'è dubbio, l'impressione ultrapoderosa che gli veniva dall'astronomia newtoniana: nella quale appunto non si istituivano esperimenti ma si ricavava una presunta legge aprioristica dalla mera percezione e dal calcolo.

Possiamo a questo punto, da quanto sinora esposto, desumere una concezione ben precisa circa la verità di qualsiasi conoscenza che si presenti in forma di proposizione. Se, come universalmente è riconosciuto, la verità di una proposizione non si può cogliere nella proposizione stessa (un'asserzione come, poniamo, "l'età media dell'europeo è di cinquantadue anni" non contiene di per sé la sua verità), essa risiede necessariamente in una *relazione istituibile*. Questa relazione, come si vede subito, può essere triplice.

Può consistere, in primo luogo, nel rapporto della proposizione con i fatti che essa constata. Può inoltre consistere nel rapporto della proposizione con altre proposizioni. E poiché, in terzo luogo, le proposizioni, in quanto "invarianti interne," sono per principio anche punti d'appoggio del nostro agire, la relazione può presentarsi come potenzialità di un effetto in *questa* prospettiva, cioè consiste nella sua fruttuosità in ordine a esiti pratici e teorici in questa direzione verso il futuro.

A una proposizione, dunque, la verità non spetta "in sé," essa è invece il contrassegno di una funzione o prestazione della proposizione. Per la riflessione, a muovere dalla coscienza, la proposizione è come tale sempre

ipotetica e "accantonata," e può restarlo in linea di principio, o in quanto confido nella sua possibile conferma, oppure in quanto non la coinvolgo nella riflessione del dubbio, e le faccio credito. Cosí facciamo, in pratica, in casi innumerevoli. Possiamo d'altra parte dimostrare la verità di una proposizione e, come è chiaro dalle tre possibilità di cui sopra, ciò avviene sempre in maniera da metterla in movimento: riaccostandola alla sua fonte empirica, sottoponendola a una futura prova ossia accertando la sua efficienza nell'"uso in avanti," oppure collegandola con altre proposizioni per vedere "che figura faccia." Sempre, però, la proposizione costituita come tale va rimessa in movimento, e la sua verità è una funzione dell'*esito* di questo esperimento. Una proposizione isolata, come mero oggetto della riflessione, non può in generale essere sottoposta al quesito "vero o falso."

Il primo significato di questa funzione che dobbiamo istituire e che, qualora la si pensi conchiusa nella proposizione, si chiama verità, è dunque il rapporto della proposizione con i fatti che constata. Prendo a credito che il Monte Bianco è alto 4810 m, ma se non intendo assolutamente sbagliarmi non mi resta che andare a misurarne l'altezza. Ogni legittimo concetto scientifico deve farsi comprovare e offrirsi al controllo allo stesso modo. Questo risalire alle fonti empiriche dalle quali la proposizione è derivata è un modo talvolta necessario, ma in linea di principio infecondo di assicurarsi della consistenza di una determinata cognizione. Propriamente è un metodo fecondo solo quando una cognizione entra in collisione con altre cognizioni divenendo problematica; la verifica può allora comportare estesi mutamenti nel sistema del sapere. Ma ogni volta che la filosofia, il sensismo in particolare, si limitò a scorgere solo questa funzione della verità, incapace di schiodarsi dall'origine empirica dei concetti e dei giudizi, descrisse sempre il processo conoscitivo come una combinazione e comparazione di giudizi, che in ultima analisi debbono *ricondurre* all'esperienza. La conoscenza è allora una funzione sterile che non fa che rinviarci per vie indirette al già noto.

Eccoci ora al secondo significato della verità, che dal primo, e dal terzo e conseguente, può essere solo distinto, non già separato. Ci riferiamo al rapporto della proposizione con altre proposizioni.

È propria della natura del linguaggio, innanzitutto, già una certa indeterminatezza dei significati delle parole, i quali si fissano reciprocamente soltanto nel contesto della proposizione. Anzi, una connessione di parole in una proposizione è possibile unicamente per il fatto che ogni singola parola ha dapprima un significato non piú che provvisorio, sospeso e potenziale, e solo grazie a questa circostanza essa può rinviare a quelle successive; sicché il suo significato in questa connessione lo ricon-

segue poi dal senso complessivo. La capacità del linguaggio di tenere in sospeso il rinvio a qualcosa di presente e di adempitivo attualmente (quel rinvio che conferirebbe ogni volta univocità alla parola) rende possibile la prosecuzione del pensiero in se medesimo, e perciò ad ogni parola inerisce una certa variabile provvisoria, che sarà precisata soltanto dalle parole successive e dal senso complessivo, nel quale esse si collocano.

Il primo a dare di tutto questo una formulazione di principio è stato Saussure, nel *Cours de linguistique générale* (3ª ed., 1931): "La langue est un système dont tous les termes sont solidaires et où la valeur de l'un ne résulte que de la présence simultanée des autres" (p. 159).

A tale indeterminatezza si sfugge mediante una definizione, mediante cioè un'*intenzionale* fissazione dei contenuti che *spetteranno* a un significato. Una definizione è un contratto, un accordo che il pensiero stipula con se stesso, di voler pensare, in un concetto, soltanto prospettive determinate e individualmente formulate, e di attenervisi. Per questa ragione la definizione è sorta negli ambiti di pensiero autenticamente costruttivi, nella logica, nella matematica e nella giurisprudenza. Ma se prescindiamo dalla definizione, tale indeterminatezza dei significati delle parole è insita nell'uso del pensiero, ed è solo essa a consentire loro di entrare nell'unità di una proposizione e di riacquisirne una determinatezza, anche quando dalla situazione non viene alcun ausilio.

Questa stessa relazione si dà anche a un grado piú alto, nel rapporto delle proposizioni fra loro. Fu una assai giusta concezione dell'idealismo quella secondo cui tutto il nostro sapere tende autonomamente a un sistema, a una totalità, ancorché né a Fichte né a Hegel sia riuscito di rappresentare questa totalità, cosa in generale impossibile per l'essenziale ragione che ogni esperienza opera anche in un futuro ancora aperto. Ma è giustissimo quel che dice Schelling nei *Weltalter* (Le età del mondo): "Nella vera scienza ogni proposizione ha soltanto un significato determinato e per cosí dire locale e, se viene tolta dal punto determinato in cui compare e presentata come incondizionata – come dogmatica –, o perde ogni senso e significato o s'irretisce in contraddizioni."

Il significato di una proposizione, in base al quale soltanto può esserne discussa la verità, è essenzialmente relato, come Schelling giustamente vide, a un contesto di proposizioni fra le quali essa si trova; pertanto la sua verità è, in secondo luogo, una funzione in *questa* prospettiva: la proposizione ha un "valore posizionale," e per la sua verità è di grande momento che lo abbia. Tale valore posizionale di una proposizione, di una conoscenza può essere diverso: esiguo nel nostro non piú che blandamente coerente sapere di ogni giorno; assai ingente, in certi casi, nelle scienze altamente organizzate. In questo senso varia anche la *portata* della modi-

ficazione che insorge allorché revochiamo una proposizione tenuta per vera sostituendola con un'altra. La portata di una proposizione inerisce senza dubbio al suo significato, e questo diviene, perciò, una funzione nel contesto teorico nel quale la proposizione figura. Nelle scienze meramente descrittive o classificatorie, una nuova scoperta o un errore possono rimanere in ampia misura isolati, ma dove è stato raggiunto un alto grado di sistematicità, come nella fisica, la portata di una proposizione diverrà assai cospicua. Le tesi della meccanica quantistica hanno confutato le concezioni precedenti dei fatti atomici e hanno inoltre imposto una reinterpretazione anche della fisica classica e dei suoi modelli, ma è come se questa dinamica incessantemente travalichi i confini stessi della fisica. L'evidenza, la causalità in generale vengono proponendosi come problematiche; si profila l'arduo problema gnoseologico dell'"obiettivabilità" dei concetti e della "scelta" inerente la loro costituzione, problematici divengono i presupposti elementari della logica, se per descrivere il dato di fatto si deve impiegare una "logica polivalente," e sembra che si diano casi nei quali non vale piú il principio del terzo escluso (von Weizsäcker, *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants* [Il rapporto della meccanica quantistica con la filosofia di Kant], in "Die Tatwelt," 3, 1941). È questo un esempio particolarmente interessante del fatto che, dovunque la nostra esperienza configura un contesto, le nostre conoscenze si trovano in un rapporto di interrelazione tale che mutamenti insorti in un punto ne comportano altri in un altro.

Il terzo "momento di senso" della verità è nella sua fecondità o efficienza rispetto al futuro.

Se dei quattro grandi indirizzi filosofici sinora esistiti, i razionalisti (Platone e i logici) non hanno in generale colto il concetto di verità, perché credevano a un'esistenza in sé dei contenuti dei concetti e delle proposizioni, e quindi ascrivevano la verità alla proposizione "stessa" anziché scorgerla in un movimento della proposizione, i sensisti hanno affermato come l'unico il primo, gli idealisti il secondo e i pragmatisti questo terzo concetto di verità. Naturalmente non si può giudicare il pragmatismo sulla scorta delle rozze formule cui è andata talvolta la sua predilezione, come quando James diceva - palesemente pour épater le bourgeois - che la verità di una proposizione consiste nel suo "valore di cassa." Intendeva, beninteso, l'*efficienza* in direzione del futuro, e questa efficienza può rivelarsi in sede puramente teoretica, ma anche, assolutamente, in sede pratica e in sede morale. Sotto il primo riguardo, si potrebbe domandarsi, per esempio, quali nuovi e fruttuosi punti di vista siano derivabili da una conoscenza, che cosa essa illumini di ciò che sinora è rimasto ignoto e che cosa del conosciuto ponga in una luce nuova. Nel

profilo pratico, tale fecondità potrebbe significare: quali applicazioni sono da trarre da una conoscenza, quale orientamento nuovo dell'agire potrebbe seguirne o quali fattispecie rimaste sinora irrelate possono ora esser *messe* in connessione? Esiste anche la possibilità, scorta dal "pragmatista ante litteram" Kant, che su una persuasione, il cui contenuto di verità non sia comprovabile direttamente, possa concrescere una "verità interna," inducendo essa un accordo migliore, che come tale si comprova nella condotta della vita, tra le nostre pulsioni morali e noi stessi. Cosí, se è vero che Kant riteneva l'idea di Dio empiricamente vuota, nondimeno le attribuiva la massima efficacia di focalizzazione nella vita morale. Quando James nel meraviglioso suo libro *La volontà di credere*, cit., tradusse tale tratto kantiano nella sfera concettuale del pragmatismo, portò quest'ultimo di là dai confini di una teoria scientifica. Tutto questo significa fecondità. Questa, come si vede immediatamente, sta nella possibilità di una conoscenza come "invariante interna," come punto d'appoggio, a muovere dal quale si può imprendere in modo nuovo qualsiasi altra attività vitale, giacché una cognizione esatta non tanto *è* feconda, quanto è *resa* feconda, al quale fine però deve diventare il punto di partenza di un agire nuovo che con essa s'avvia. "Il banco di prova delle idee, dell'attività di pensiero in genere," dice Dewey, "si trova nelle conseguenze degli atti ai quali conducono le idee stesse, vale a dire nella nuova sistemazione delle cose (troppo angusto, A.G.) che ne vengono originate" (*La ricerca della certezza*, trad. it. cit., p. 142). I pragmatisti, Dewey in particolare, hanno posto in risalto questo senso della verità in maniera eccellente. "Non è compito del pensiero," leggiamo ancora in Dewey (*ibid.*, p. 143), "conformarsi ai caratteri già posseduti dagli oggetti o riprodurli, ma giudicarli quali virtualità di ciò che essi diverranno attraverso una determinata operazione." In tutto questo i dati percepiti e quelli che fungono da punti di vista prospettici cooperano e si controllano in permanenza, e ogni passo compiuto in una prospettiva comporta un miglioramento corrispondente nell'altra; ne consegue una ristrutturazione dell'originario materiale d'esperienza nella costruzione di uno nuovo, il quale ora possiede le qualità che ne fanno qualcosa di compreso ossia di ri-conosciuto.

È agevole vedere come questa terza direzione alla verità comprenda in sé le prime due, poiché una proficua soluzione di un problema sempre coinvolge il già noto, che a questo punto non ha piú bisogno d'esser verificato in via diretta, venendo invece legittimato retroattivamente dal suo combinarsi con quanto è stato scoperto da ultimo, nel quale s'inscrive, e acquisendo un valore posizionale superiore. Dobbiamo però ancora affrontare, infine, la questione del perché si diano proprio questi tre significati di verità, compendiati nel terzo. È possibile comprenderlo dalla

natura della conoscenza come tale, non appena questa sia stata formulata in una proposizione linguistica. Allora, e soltanto allora, essa ha la capacità di cogliere una fattispecie, la capacità d'essere collegabile, pur permanendo in sé, ad altre proposizioni e di costituire infine un punto d'appoggio da cui muovere per una dinamica prosecuzione nel futuro. Non ci resta che elaborare con una certa maggior precisione questa concezione e inserirla strutturalmente nella situazione che è propria dell'uomo.

Nella coscienza dell'uomo il mondo è presentificato. Ma il mondo non è ristretto nell'angusto ambito del percepibile hic et nunc, poiché invece, grazie alla coscienza, noi viviamo in un mondo spazio-temporale strutturato, d'indeterminata estensione, nel quale il meramente saputo è equipollente a ciò che abbiamo esperito testé. Questo l'originario fenomeno dal quale prese le mosse Kant. Ciò che è passato e lontano, l'effettività di ciò che è o è stato in qualche luogo e in qualche tempo, qualora sia fissato in termini di conoscenza può essere presentificato in ogni momento, è impegnabile in qualsiasi punto dell'Adesso. Nella conoscenza, il dato di fatto dell'In-qualche-luogo è simbolicamente disponibile nell'attimo del qui e ora. Muove di qui il primo concetto di verità: esso prende precisa nota della distanza che separa una conoscenza dalle sue fonti, quando questa, un giorno, fu presenza concreta, e esige che questa presentificazione inautentica, questa rappresentazione (*Vorstellung*), ovvero "messa-dinanzi-agli-occhi (*Vor-Augen-Stellung*), serbi consapevolezza della sua inautenticità; esige che alla verità di una conoscenza che appunto si rende disponibile non ci si affidi ciecamente, e che questa dunque debba poter divenire *essa stessa*, in un movimento piú o meno lungo, un contenuto del presente, una fattispecie perspicua.

Tale capacità di dirigersi in libere, disponibili intenzioni su qualsiasi fatto spazio-temporale e di impegnarlo nel presente non è però ancora tutto. Permanendo in se stesso, il nostro pensare deve seguire il filo dei suoi pensieri, aprire dentro di sé vie indirette, trascorrere in prospettive diverse, e provocare sul suo proprio piano cortocircuiti tra i fatti piú lontani dall'esperienza direttamente vissuta. Dobbiamo, in altri termini, muoverci attivamente lungo successioni di eventi che non possono tradursi in alcuna possibile situazione d'esperienza vissuta come principio e fine di un esteso processo nel tempo. Il nostro pensiero è capace, perciò, di raffigurarsi il mondo spazio-temporale in una compiutezza approssimativa e di istituire collegamenti tra punti qualsiasi di questo sistema, e ne è capace perché è in se stesso energia, perché s'intensifica e si estende, perché la sua molteplicità è illimite. Per questo esso è ancora una volta il mondo e, trascorrendo in se medesimo di conoscenza in conoscenza, saggia la verità

delle sue conoscenze l'una sulla scorta dell'altra, il che è precisamente l'assunto del secondo significato della verità.

Si dà, a questo punto, un fatto fondamentale, che per il vero non è stato sinora sottolineato, nella sua paradossalità, a sufficienza: l'uomo non può vivere nel presente, vive nel futuro, ovvero – e la cosa non è diversa – vive agendo. Se non che, il materiale della sua attività è circoscritto al presente, è un circoscritto materiale del presente. Se dunque egli non potesse immettere e radunare, in questo immediatamente esistente, quanto ha esperito in precedenza e in altri luoghi, quanto ha collegato nel pensiero e sensatamente accostato col suo riconoscere a tale presente circoscritto, non potrebbe cavare da questo materiale alcuna possibilità per il domani, sí da potersi trovare domani, ancora una volta, in un mondo atteso, in un mondo cioè tollerabile. È questa la terza prestazione della verità, nella quale si risolvono le altre; è la prestazione decisiva, nella quale si esprimono l'operare, la fecondità, la verità di ciò che viene ri-conosciuto. In tal modo, come Schopenhauer diceva, la coscienza che riconosce è il "medium dei motivi," il medium in cui la nostra esistenza *condotta* vive, in cui vive la nostra azione, dalla quale, alla lettera, esattamente alla lettera, noi dipendiamo, essendo degli esseri che debbono *condurre* la loro vita, perché esistenza e azione sono esonerate dalla coazione dell'eterno presente che caratterizza gli ambienti cui sono adattati dall'istinto gli animali.

Dove il ri-conoscere consiste nel volgere a esiti fruttuosi problemi e interferenze perturbatrici, combinando remotissime nostre esperienze e facendole sfociare in una singola risultante, conferendo a quest'ultima un'articolata molteplicità di rapporti e una ricchezza di significati e orientandola sul futuro e sul possibile, dove ciò avvenga il ri-conoscere ha l'ultima parola. Sinora però non abbiamo considerato che gli aspetti razionali dell'esperienza, tanto di quella ampia, diretta, quanto di quella "filtrata," scientifica. Ci occuperemo adesso della certezza [*Gewißheit*], della verità dell'irrazionale, che nell'esperienza in senso lato riveste una singolare importanza.

36. *La certezza irrazionale dell'esperienza*

Non può dubitarsi che il pragmatismo abbia superato l'antica disputa tra razionalisti e empiristi. Se si considera una conoscenza isolata, per esempio la proposizione "la pioggia reca refrigerio," dal punto di vista per cui detta proposizione non intende in realtà un evento *particolare* di questo

genere, se non si ha di mira insomma che l'universalità della proposizione che in sé racchiude un nesso concettuale, l'apparenza è che ci siano verità eterne, che ci sia un regno di validità pure, il cielo delle idee di cui parlava Platone. Gli empiristi, per contro, si attengono ragionevolmente, e con successo, al peso dell'effettuale, al modo di quel filosofo greco che confutava la "conoscenza" degli Eleati secondo cui non esisterebbe il movimento, semplicemente mettendosi a passeggiare in su e in giú senza dir parola. Se non che, come in Platone di verità ce n'è troppa, qui se ne dà troppo poca. In alcun modo il significato di una conoscenza deve essere quello di rinviarci alle percezioni concrete lungo astratte vie indirette, sebbene tra le sue prestazioni possa esserci anche questa. I razionalisti trascurano il riferimento al mondo dei fatti che è implicito in una conoscenza, benché questa lo possa lasciar da parte senza direttamente tematizzarlo, tematizzazione che avviene nella narrazione o nella comunicazione, che appunto "fissano" dei fatti. Prescindendo appunto da tale riferimento a dei fatti, la formulazione può voler fissare un *determinato* contenuto di pensiero, per avanzare verso un sistema. Gli empirici, all'inverso, trascurano a loro volta tutto questo, vogliono mettere i pensieri al guinzaglio dei fatti, e interdire al pensare di rapportarsi a se stesso.

Rispetto a tutto ciò il pragmatismo costituisce un cospicuo progresso. Ma, per un altro verso, sembra inclinare ad affidarsi eccessivamente alla sua concezione strumentale della conoscenza. In una sorta di iperottimismo, Dewey solleva il problema di una ricostruzione pianificata, sperimentale (*directed reconstruction*) delle istituzioni economiche, politiche e religiose, di una "costruzione di valori per mezzo di un comportamento sperimentale": "Il pensiero operativo ha bisogno di essere applicato al giudizio circa i valori, proprio come è stato applicato ai concetti relativi agli oggetti fisici" (*La ricerca della certezza*, trad. it. cit., p. 267). Questo è razionalismo pragmatistico. In altri termini, alla base del razionalismo c'è un'illusione ottica assai interessante. Se si colgono panoramicamente, come noi facciamo, la molteplicità delle funzioni assunte dal linguaggio, la varietà degli interessi e delle pulsioni, ai quali esso può servire, e, non ultima, la funzione che di per sé gli è propria, il quadro che ne risulta è il seguente: poiché il linguaggio, e con esso il pensiero, può entrare al servizio degli interessi piú diversi, *proprio per questo* linguaggio e pensiero appaiono indipendenti da ogni particolare interesse comunicabile: appaiono dunque autosufficienti, autarchici e alla fine un mero organo di una "verità pura," trascendente la realtà interna ed esterna. È questo l'usuale razionalismo, che il pragmatismo non dovrebbe combattere ponendo in

suo luogo il razionalismo pragmatico: attribuendo validità solo alla mera azione e affermando l'autarchia dell'"operational thinking."

Se si guarda alla condizione in cui si svolge la vita dell'uomo moderno, cioè al sistema industriale, figlio della scienza, e se si considera la sua strapotente rilevanza, difficilmente si corre il rischio di sopravvalutare il peso della conoscenza e dell'azione razionalmente controllata. Essenzialmente l'uomo vive in una "seconda natura," in un mondo da lui stesso trasformato e volto al vitale servizio dei *suoi* bisogni, vive in una "nature artificielle," come la chiama Sorel (*De l'utilité du pragmatisme*, cit.). D'altronde, noi non viviamo semplicemente in una natura artificiale, sibbene in una natura "coltivata," traendone possibilità, alle quali, se fosse lasciata a se stessa e permanesse nello stato originario, essa non perverrebbe. Nella natura immediata, nella "prima" natura non ci sono né animali utili né sostanze esplodenti.

Il pragmatismo tuttavia trascura i vasti strati in cui s'accresce la vita umana, i silenziosi processi dello sviluppo inconsapevole nella convivenza sociale; trascura, certo non in linea di principio, ma nell'interpretazione del suo punto di vista, il fatto che l'*esperienza* è piú ricca e piú ampia di quanto non possa essere tradotta nel "comportamento controllato," e che non tutte le perturbazioni della vita possono esser rimosse affidandosi a esperimenti, ancorché si diano delle possibilità di venirne a capo. Già Kant aveva scorto il fatto, paradossale dal punto di vista di ogni razionalista, che si può esprimere come segue: la necessità di agire *ha un raggio piú ampio che non la possibilità di conoscere*. La "vasta" esperienza, irrazionale per principio, che non attinge la scientificità e non è controllabile direttamente, ha una sua verità: la certezza. E ha la *sua* forma d'azione: l'agire non sperimentale, fondato sulla tradizione, l'istinto, l'abitudine, il convincimento. Anche gli orientamenti che, attraverso il tempo, per influsso del gruppo cui apparteniamo, a cagione del carattere di ciascuno di noi, vengono in noi formandosi e radicandosi, han bisogno, per essere efficaci, di una sorta di coscienza: qui, però, è l'*immagine*, il fantasma a farsi volàno delle azioni, e la verità trapassa nello stato di una certezza non razionale e tuttavia satura d'esperienza: "Phantasia certissima facultas," dice Vico. Pertanto, come la metafisica razionale insegna che "homo intelligendo fit omnia," cosí la metafisica scaturita dalla fantasia insegna che, invece, "homo non intelligendo fit omnia." "E forse c'è in questa degnità piú verità che non in quella, giacché intelligendo l'uomo rischiara il suo spirito, non intelligendo fa da se stesso le cose, si trasforma in esse e diviene egli stesso cosa" (Vico, citato da Witzenmann, *Politische Aktivität und sozialer Mythos* [Attività politica e mito sociale]).

Soltanto la conoscenza sperimentale ha il significato di un'ipotesi, con la quale si opera. Al contrario, noi viviamo inalterabilmente con molte certezze, che si manifestano nel nostro pensiero come verità e che, appunto, hanno il senso non di "condurre a qualcosa" strumentalmente, bensí di orientare il nostro comportamento su *immagini* dell'*esser-cosí* o del *dover-essere* delle cose, e non su tecniche del loro diventare-altrimenti. Tali certezze sono perciò, per loro natura, solidissime, a lungo impermeabili alla lezione degli insuccessi, e la loro modificazione avviene oltre l'orizzonte della vita individuale. Dal punto di vista sperimentale sono illogiche. "Tra le cose," dice Nietzsche, "che possono portare un pensatore alla disperazione è il riconoscere che l'uomo ha bisogno dell'illogicità" (*Umano, troppo umano*, I, 31, trad. it. di Sossio Giametta in *Opere*, IV** Milano, Adelphi, p. 38). In un gruppo di tali certezze, di specie altamente pratica, nelle certezze etiche, l'illogico si palesa per l'appunto nel loro rinunciare in generale alla propria fondazione, nel loro presentarsi cioè come norme categoriche. La resistenza a dare a tali norme una fondazione empirica e perciò immediatamente questionabile, una fondazione utilitaristica ad esempio, o a "spiegarle" in base a meccanismi di psicologia delle masse, anzi già solo ad innalzarle alla coscienza, a inserirle, perciò, nel campo delle dislocazioni e ricombinazioni, tale resistenza è *legittima*. "L'alta cultura," dice Nietzsche, "esige che parecchie cose si lascino tranquillamente inesplicate" (XI, 23) - se non che già lo richiedono le convenienze o l'intima salute o come altrimenti chiamar si voglia quell'organo che presiede alle certezze e che si rifiuta di sottoporle a verifica. La nobile tendenza di James, a far della "volontà di credere," tipica situazione moderna, il punto di partenza di una teoria pragmatica della religione, la supposizione che "la fede ha il senso di un'ipotesi con la quale si opera" - si son rivelate in fin dei conti non piú che letterarie.

L'orientare il nostro atteggiamento su ipotesi di realtà e su regole di doverosità, che *non* vengono messe in questione, è a quanto sembra una delle condizioni del formarsi della volontà, cosí come lo è la capacità di *chiudere*, cioè la rinuncia a lasciare indefinito corso alla reazione a catena della problematizzazione. C'è un atteggiamento sperimentale del pensiero in cui, al contrario di come suona la sentenza di Goethe, colui che contempla e non colui che agisce vien perdendo la coscienza morale. Le pulsioni umane si cristallizzano in destini di lunga durata, si corredano di immagini dei loro obiettivi, si fissano reciprocamente e perciò compiono *esse stesse delle esperienze*; e pertanto, pur nella necessaria mobilità e dislocabilità, il che significa capacità di adattamento alle condizioni che mutano indipendentemente da esse, debbono tuttavia potersi fissare, ma anche potersi affrancare. Chi non sa rifiutare e prender distanza, quegli si

spegne, come Hegel dice, poiché ogni direzione costante di una pulsione durevole si ha solo grazie alla rinuncia alle oscillazioni. Questo escludere e prender distanza è spesso un "dis-sentire" consapevole e motivato, ma istintivo in certi casi importanti, dalla propria oscura certezza. Quel che si scopre allorché "si ascolta dentro di sé" è difficile poterlo chiamare un'"ipotesi," ma è certo vivibile in condizioni che reggerebbero assai male al controllo del pensiero sperimentale. Cosí noi, nella nostra vita di esseri che agiscono - e con una struttura pulsionale relativa a esseri siffatti, con una sovrabbondanza dunque di pulsioni plastiche, aperte al mondo e consone alle esigenze dell'azione, le quali debbono divenire pulsioni permanenti proiettate nel futuro - non possiamo che continuamente venire-a-capo-di e sbarazzarci-di, ma, anche, tener duro sacrificandoci in permanenza; la minima parte di tutto ciò avviene sotto il nostro controllo, la maggiore in virtú di una certezza d'esperienza che non viene sottoposta a verifica sperimentale. In un'ampiezza d'oscillazione diversa da persona a persona, il sospendere e lo stesso rinunziare sono una regola che è tra le condizioni dei risultati che si ottengono nella vita: onde si consideri quanto poco di autentico sappiamo circa la storia del carattere che abbiamo acquisito, come questi processi di formazione già s'avviino in un'età di cui non serbiamo memoria, come essi ci trasformino alle spalle della nostra coscienza; ed è, per esprimerci con Hobbes, piú agevole comprendere che non dire come qui si diano processi di un'esperienza non razionale, vasta e per cosí dire in crescita, i quali selezionano e precondizionano dall'interno quanto agli occhi della coscienza può in generale apparire una problematica in sviluppo e può essere sottoposto a controllata verifica. Vilfredo Pareto, nei 2612 paragrafi della sua opera piú grande, il *Trattato di sociologia generale*, ha radunato una moltitudine sterminata di fatti, traendoli da sei ambiti linguistici e dalle fonti di tutte le epoche, nell'intento di mostrare che gli uomini si comportano prevalentemente secondo "azioni non-logiche," che esiste una "logica del sentimento" (§§ 480, 1416), che, spessissimo, si crede a qualcosa *perché* si agisce in corrispondenza ("si crede a ciò, perché si agisce cosí," § 166), e che si rinvengono, inoltre, certezze formulabili che occultano questo rapporto; egli le chiama "derivazioni." La cultura dell'Europa occidentale d'impronta razionale non è determinante per la considerazione "dell'uomo," la cui storia in tutti i secoli e continenti è dominata da esperienze del tipo "il bue non morrebbe se tu non avessi un cattivo vicino" (Esiodo!, citato da Pareto, §§ 185, 956).

Giudizi di questa fatta - e nelle epoche "illuminate" di cultura pseudorazionale ne ricorrono con altrettale frequenza - denotano ciò che possiamo definire *certificazione senza fase problematica*. L'usuale elaborazio-

ne degli inconvenienti non consiste affatto in una ricerca della loro origine, ma in uno shock. L'evitare il fuoco quando ci si è scottati può essere altrettanto opportuno quanto, in un altro caso, il far l'esperimento di come si possa manipolarlo senza bruciarsi. Di shock di questo genere ce n'è innumerevoli, e spessissimo sono "razionalizzati," cioè riferiti a una certezza, che li spiega. Anche la "verità" di Esiodo è una razionalizzazione siffatta, la cui riuscita piú semplice consiste nel trovare un colpevole o, per meglio dire, nel sapere che ce n'è uno e nel farselo frullare in capo. Cosí, anche il sacrificio è un classico modo di dominare lo shock sul piano della certezza fantastica, e molti reperti etnologici inducono a pensare che esso possa aver luogo in termini molto astratti o, a dir cosí, in termini semplicemente ancora rituali o allusivi come cerimonia consolatoria o d'elaborazione, come rituale risolutorio.

Si può a questo punto affermare: tali azioni non-logiche sono in gran parte scomparse appunto perché sostituite da metodi piú razionali e produttivi. Affermazione senza dubbio esatta, che però dice solo che il limite tra esperienze extralogiche e esperienze controllate è un limite mobile e attualmente piuttosto basso, per quanto, di nuovo, in ascesa. Mai possono sparire le azioni extralogiche, e per il seguente motivo generale: il processo dell'esperienza umana è sempre, nello stesso tempo, un processo di formazione del carattere. Ma poiché i casi delle situazioni esterne variano indipendentemente dalla nostra storia, e tuttavia esigono di continuo il nostro attivo intervento, l'uomo è costretto per principio, muovendo dalle sue certezze e dai suoi bisogni pervasi d'esperienza, i quali costituiscono un tal quale sistema durevole, l'uomo è costretto a interpretare e a maneggiare le mutevoli circostanze, sicché per un osservatore esterno ne risulta l'immagine di un atteggiamento irrazionale, incongruo e preconcetto. La parte in causa "crede" di trovarsi di fronte a dati conosciuti, e in questo senso la fede, come assai bene dice Novalis (III, 93), è l'"effetto della volontà sull'intelletto." Dietro questo fenomeno operano la legge vitale per la quale le esperienze si immettono nella struttura pulsionale, e l'altra, per la quale il capolavoro del linguaggio e della conoscenza consiste, appunto, nel rendere disponibili per il *futuro* le esperienze compiute, e *non*, dunque, nel riesaminarle e rifondarle ogni volta daccapo. Noi quindi prendiamo posizione sugli eventi partendo sempre dalla nostra "base storica di reazione," senza che gli incontri con cose e eventi debbano attraversare uno stadio di problematizzazione, e con una chance di inoggettività di principio. Se la realtà muta in modo drastico, mentre le valutazioni, le certezze e le abitudini degli uomini, che concernono esperienze compiute in un mondo diverso, ancora persistono a lungo, nasce l'apparenza di una necessaria e cronica diversità tra interno e

esterno, e si costituisce perciò il fondamento da cui muove ogni filosofia "idealistica." O, ancor peggio, questa differenza si distribuisce su due classi, e una classe tradizionalista, romantica o conservatrice perde contatto, spiritualmente tradita, da quella che si affatica nel mondo dei fatti nuovi e le sue persuasioni non può trarle che da questo.

Se, pertanto, quello dell'esperienza è un processo di formazione del carattere, perché "le azioni che si compiono in una determinata direzione rendono un uomo quello che è" (Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1114 a), allora, inversamente, anche le nostre certezze sono in ampia misura riflessi dei nostri destini pulsionali, ed è assai facile raggiungere il punto in cui il discutere le convinzioni di un'altra persona dovrebbe trasformarsi in una messa in discussione del suo modo d'essere, onde una simile discussione è bene troncarla. Cosí, a numerosissime verità delle quali viviamo, finisce con l'inerire una determinazione caratteriale, un mero dato di fatto ["*Daß*"] puramente irrazionale, e, in tali casi, con la singola persona perviene alla parola un "accident absolu," come lo chiamava l'esistenzialista francese Jules Lequier (1814-1862). Ogni psicologo lo ammetterà: nei problemi di cui un uomo si occupa, nel suo modo di pensare e nelle sue certezze si annida questo dato di fatto mero, si annida cioè una costante irrazionale. Convinzioni anche di carattere teoretico sono spesso, per ampliare l'osservazione di Novalis, effetti della volontà sull'intelletto. Si rende perciò impossibile, in generale, il far valere in quest'ambito della *certitudo* e dell'elementare dato di fatto l'ottica della verità sperimentale, e quando, in grandi circostanze, delle convinzioni si contrappongono e entrano in lotta fra loro, a decidere dove la verità stesse è in ultima analisi soltanto la storia, che lascia allo storico il compito di annunziare il suo verdetto.

Un'ulteriore irrazionalità, anch'essa di principio, è sul piano *sociale*, nella comunicazione, nel "coinvolgimento" (*Ansteckung*) e nell'imitazione. Messaggi e suggestioni innumerevoli che riceviamo ci inducono ad agire in conformità agli atteggiamenti e alle esperienze di *altri*, e di rado in conformità al nesso dei nostri atteggiamenti e delle nostre esperienze. Solo quando pensiamo in modo autenticamente scientifico, sperimentale, riusciamo ad astrarci in una certa sistematica misura dal mondo sociale che ci circonda, ma questo non ci riesce piú quando si tratti dell'esperienza in senso lato e della pubblica opinione, essendo quest'esperienza, per la massima parte, quella di altri. Assai giustamente dice Karl Voßler (*Geist und Kultur in der Sprache* [Spirito e cultura nel linguaggio] 1925), in questo senso, che ad essere caratterizzata e trasmessa è la costellazione psichica sotto la quale si profilano sull'orizzonte un concetto o una proposizione, e non tanto il concetto come tale. Diremo allora che al

significato che un'asserzione – per esempio le parole del Discorso della Montagna – ha avuto sulle labbra di chi l'ha pronunziata, se ne affianca un altro, in certi casi diversissimo, nel quale essa è stata accolta, intesa e trasmessa, sicché il suo significato storico è piú nell'efficacia dinamica rivelata in questa seconda prospettiva che non nel senso in cui fu concepita originariamente. Le suggestioni, i coinvolgimenti, i taciti consensi, le evoluzioni del sentire, i connessi orientamenti dell'animo e le loro successioni e, non ultime, le azioni che ne scaturiscono ineriscono perciò, interamente, al significato delle asserzioni, se si considera che queste vivono nella sfera sociale, anche se questo, ovviamente, è un significato che non si può esprimere in termini concettuali. Ineriscono sicuramente al significato almeno finché questo consiste in "ciò che è inteso con esso." La comunicazione è un'azione, e perciò, quasi sempre, vuol impressionare, persuadere altri, è appello, comando, sollecitazione, persuasione, tendenziosità. Se si domanda l'indicazione di una strada, quel che si viene a sapere non è la sua ubicazione, ma come si debba indirizzare i propri passi. Poiché l'uomo s'impegna in nuove azioni in base a motivi, a convinzioni, e mai in altro modo (nel comportamento abituale non ha bisogno di pensare), l'unica possibilità di indurre altre persone a *cambiare* il loro comportamento è la comunicazione, cioè l'influire sul loro comportamento attraverso la loro coscienza, e perciò anche il semplice comunicare dei fatti quasi mai è esente da tendenziosità.

Di conseguenza la *certitudo*, la certezza scaturente dal valore di circolazione delle asserzioni, andrebbe distinta dalla verità delle conoscenze teoreticamente intese con il loro triplice procedimento di conferma. Il processo della certificazione che, al di qua di ogni stadio di problematizzazione, avviene sulla base di esperienze innumerevoli integrantisi a vicenda e che spesso restano inconsce, esperienze nelle quali le nostre pulsioni si orientano e crescono ulteriormente portando a loro volta a nuove certificazioni, è un processo affatto irrazionale, e se tentassi di spiegare in che esso consista e come avvenga, entrerei in contraddizione con me stesso. Ma un interessante esempio mostrerà a quale profondità si spinga quest'irrazionalità della vasta esperienza, ed è la proposizione "tutti gli uomini sono mortali." Perché mai quest'asserzione è vera?

Se la consideriamo dal punto di vista teoretico, tale proposizione necessita di dimostrazione. In primo luogo è una proposizione empirica e come tale, a giudizio di tutti i gnoseologhi, non avrebbe che una validità statistica, sarebbe non piú che straordinariamente probabile. Naturalmente, la biologia scientifica ha da avanzare in suo favore parecchie buone ragioni, se non che, ancor prima che sussistesse la scienza, vale a dire in tutte le epoche e presso tutti i popoli, aveva già dalla sua la certezza. In terzo luogo, non è affatto direttamente dimostrabile, non potendo noi, neanche approssimativamente, prendere in esame "tutti gli uomini." Né possiamo dimostrarlo di tutti quelli che sappiamo che *sono* vissuti, per il fatto, appunto, che non sono piú oggetto di dimostrazione, che cioè sono defunti. Proprio allorché la proposizione è vera, mai potrebbe essere dimostrata. In quarto luogo, la classe "tutti gli uomini" include anche ogni Io, e precisamente qui sorge una nuova difficoltà: l'Io può tener per vera tale proposizione soltanto astrattamente, ma non *rappresentarsi* che l'Io cesserà di essere. Nell'*idea* (*Einsicht*) "io cesserò di essere," non c'è alcuna possibilità per l'Io pensante di pensarsi pensando escluso dall'esserci, cioè di realizzare quest'idea in termini realmente evidenti. È questo un punto cieco nella coscienza, non essendovi possibilità alcuna di eliminare sperimentalmente la coscienza dell'Io nella vivente riflessione.

Dunque, la validità assoluta della proposizione, che peraltro è da riconoscere, non è che la sua *certezza*. Tale certezza non è minimamente una mera generalizzazione del fatto che da un tempo indeterminato tutti gli uomini che abbiamo conosciuto e che a loro volta hanno conosciuto quegli altri uomini, eccetera sono morti, in un'interrotta tradizione di consimili esperienze peraltro solo parziali. Piuttosto, questa certezza è "irrazionale," cioè non perscrutabile. È inscritta nel contesto dell'esperienza umana complessiva, e non varrebbe accumulare asserzioni per rendere certa questa proposizione tanto quanto lo è. È invece l'onnipresenza della morte a porla fuor d'ogni dubbio. Tale onnipresenza compenetra la nostra quotidiana esistenza, siede con noi a tavola, quando mangiamo, vive nei figli che ci sopravvivranno, è nell'incertezza di ogni progetto e pensiero per l'anno seguente, accompagna i nostri passi quale sovrastante pericolo nelle strade che percorriamo, si annida, immanente fugacità, in ogni secondo che trascorre. Fosse falsa tale proposizione, il contesto di tutta la nostra esperienza non avrebbe senso: essa fa parte della certezza della vita stessa. È perciò un *certum*, quantunque la chiara riflessione nemmeno riesca a rappresentarsela.

Ecco un esempio di come una *certitudo* possa essere non suscettibile di fondazione, senza che per questo non coincida con la realtà. Per tanto che, in altri casi, una simile certezza acquista rilievo pratico, profilandosi cioè come una fede in un esito non certificato, spesso questa fede è l'unico fattore capace di dar luogo a quell'esito. Lo spirito della fede è contrapposto allo spirito della scienza precisamente perché è caratterizzato dal desiderio che gli eventi prendano un corso *diverso* da quello che prendono. E ciò non si può volere realmente senza possedere certezze, le quali si profilano in termini statici, come asserzioni sull'essere: che cioè la realtà *è* sostanzialmente diversa da quel che appare. Convincimenti di questo genere sono tanto poco dei corpi estranei in questo mondo, da rivestire addirittura rilevanza vitale: se l'uomo agisce essenzialmente nel futuro, e il futuro è per l'appunto inconoscibile, in quale altro modo potrebbe agire se non attingendo a persuasioni circa una situazione possibile, la quale è possibile soltanto se fondamentalmente è già reale? Phantasia certissima facultas.

La maggior parte dei modi di comportamento, che con il termine di Pareto chiamiamo non-logici, della "vasta" esperienza d'ogni giorno, nella quale un ruolo tanto cospicuo hanno le certezze quasi istintive, le abi-

tudini e le persuasioni ignare del vaglio della verifica, escludono per loro natura l'atteggiamento oggettivo-sperimentale verso lo stesso oggetto. Ovvero, inversamente: la tecnica del pensare in termini teorici in esatta conformità con le cose, la tecnica cioè dell'osservazione, della dislocazione sperimentale dell'osservato e del trarne delle conclusioni, che è sempre, in certo modo, anche un procedimento d'"ideazione di esperienze artificiali, di sondaggio della qualità delle cose" (Hamann), produce alla lunga, se condotta con metodo, un mutamento nell'uomo. Non soltanto l'ambito della vita economica, come crede Schumpeter, sí anche quello militare e quello politico sono ab antico il "terreno nutritivo della logica," e da questi ambiti sono scaturite sempre una disciplina o una scienza già razionali. Il pensiero europeo specificamente moderno, che non ha piú di tre secoli, e ha trasformato radicalmente le condizioni di vita dell'umanità, è un raggiungimento ottenuto al prezzo di un grandioso, faticoso *processo di rinunzia*, che ha assunto i tratti di una disciplina morale.

Rinunzia, in primo luogo, a soddisfare in via diretta interessi religiosi nella conoscenza scientifica. Quando Newton definiva lo spazio come "sensorium Dei," ricorreva a un modo di pensare ancora pressoché ovvio per quell'epoca. La forza gravitazionale attraverso lo spazio vuoto era per Bentley, con l'esplicito assenso di Newton, una "prova diretta e positiva che uno spirito vivente, immateriale governa e influenza l'inerte materia e sostiene l'edificio del mondo" (Laßwitz). Ma ancor nel 1763, nello scritto *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, Kant intende inferire, da certe leggi regolatrici della natura, per esempio da quella enunciata da Maupertuis circa l'"economia degli effetti naturali," un "concerto nella possibilità delle cose," e perciò Dio. Una buona dose di "ascesi" era già in questo suo non scorgere piú il diretto volere divino nei *singoli* eventi naturali, com'era ancora generalmente abituale all'epoca sua. Lambert, un contemporaneo di Kant, sosteneva che l'espandersi della nebulosità gassosa attorno alle comete via via che queste si avvicinano al Sole avrebbe lo scopo di difendere gli abitatori di esse comete dal calore eccessivo, e Kant ritiene ancora necessario contestare che le montagne siano devastazioni sorte a punizione dei nostri peccati, e l'aurora boreale un marchingegno escogitato a sollievo dei groenlandesi e dei lapponi. Quest'ingenuo pensiero teleologico nella scienza della natura fu superato in linea di massima solo nel 1790 dalla sua *Critica del Giudizio*. Ingenuo qui significa però la naturalità immediata con la quale gli interessi umani s'impossessano delle conoscenze, le interpretano e vi trovano conferma. Finché una rinunzia metodica non scrostò dalla conoscenza questi interessi, non si ebbero mai, va da sé, giudizi autenticamente oggettivi, adeguati alle cose giudicate e commessi in una sistematica *autonoma*.

La necessità di tale rinunzia riguarda inoltre i nostri diretti desideri circa le cose, compreso quello di influirvi magicamente. È un campo questo nel quale come in nessun altro è impossibile, a quanto risulta, distinguere un'epoca dall'altra. Secondo Erodoto (libro VII), gli Ateniesi credevano che il dio dei venti Borea fosse giunto in loro aiuto contro i Persiani; secondo "Le Matin" del 5 agosto 1923, il vescovo di Montpellier ordinò preghiere affinché piovesse.* Si può da ciò misurare come l'ottimistica aspettativa di poter in qualche modo orientare gli eventi, sí che si adeguino ai nostri desideri e ai nostri bisogni, sia l'atteggiamento naturale, e quanto invece l'interesse per il concreto, "capriccioso" comportamento delle cose in se stesse costituisca un'acquisizione assai tarda e difficile. Né occorre pensare semplicemente a crassi interessi come quello della fabbricazione dell'oro, che non poté scomparire se non quando dall'alchimia venne sviluppandosi la chimica. Ciò a cui fu molto piú difficile rinunziare furono le associazioni d'idee e di sentimenti "istintive," le veri*simiglianze* e le evidenze apparenti. "Una cosa che esternamente sia calda, umida e malleabile è al suo interno fredda, secca e dura, per la ragione che l'esterno di una cosa è sempre l'opposto del suo occulto interno (l'opposizione corpo-anima!). Esiste cosí, in ogni cosa, una potenza, anche se non ve la presumiamo... Il piombo è esternamente freddo e secco e all'interno possiede le qualità opposte" (cosí il medico e alchimista Rasès, citato da Bousquet, *Grundrisse der Soziologie* [Lineamenti di sociologia], 1926). Valga quest'esempio a far notare quali associazioni ideative ci fossero in una simile "scienza," e quanto la separino dalle reali conoscenze circa il piombo. Ma quante non sono tali "evidenze"! Il mercurio non è palesemente un "intermedio" tra i fluidi e i metalli, e il numero 10 non è un numero "perfetto"? Va da sé che il 4 sia la "virtú" (dynamis) del 10, giacché 1, 2, 3, 4 fanno 10. Ecco snodarsi per questa via le inesauribili speculazioni sui numeri dell'antichità e del medioevo. Ancora Comte apparteneva alla schiera degli adoratori del numero 7.**

Se molti popoli considerano il malato un posseduto, al quale non si può dare né cibo né aiuto, per non attirare su di sé il demone, mancano allora tutte le condizioni favorevoli al sorgere di una scienza medica, ma ve ne sono di ottime per la magia; e finché si continuò a istituire processi con tanto di testimoni, difensori e procuratori del re contro animali (ancora nel 1741 ne fu celebrato uno nel Poitou, imputata una vacca), non sussisté alcuna possibilità per un'autentica zoologia.

* Analoghe iniziative presero in Italia talune autorità ecclesiastiche durante la lunga siccità della primavera-estate del 1976. [*N.d.T.*]

** A. Comte, *Synthèse subjective*, Paris, 1856, pp. 127-28. Cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, cit., § 961. [*N.d.T.*]

Alle ascesi ovvero rinunzie necessarie, che sollevano le difficoltà piú grandi, appartiene anche la rinunzia all'apparenza e alla nostra assolutamente istintiva tendenza ad affidarci a modi di pensare cui l'apparenza astringe. Quest'impresa ha reso immortali i nomi di Colombo e di Copernico. Si potrebbe riempire un libro a proposito delle false strade imboccate dalla scienza prima che essa riuscisse a rinunziare all'apparenza (geometrie non euclidee); ai nostri giorni la fisica esige la rinunzia a inveteratissimi modi istintivi di pensiero: quando nell'ambito subatomico parla di processi "cancellati" e oggettivamente indeterminati (non indeterminabili, si badi), quando sostituisce la causalità con mere distribuzioni di probabilità e proclama "indeterminato" l'accadere. Poiché questi processi possono essere calcolati e delle previsioni sono possibili, non ci resta che sacrificare per le formule i nostri piú tenaci istinti di conoscenza intuitiva, e la resistenza è grande.

Bastino questi pochi esempi a mostrare quanto segue: la *demolizione* di certi naturalissimi bisogni dell'animo umano, di abitudini di pensiero e di pretensioni sulle cose, di tante attese e credenze indubitate, tenacemente nutrite per tanti secoli, fu pur necessaria – in una lunga serie di grandi rinunzie – per affrancare lo strumento meraviglioso e unico al mondo del pensiero schiettamente razionale, che opera nella scienza europea. La perfetta oggettività di questo pensiero, che si spinge sino alla difficile arte del prescindere dalle qualità delle cose, qualità di per sé sussistenti ma dal punto di vista razionale improduttive (un'arte che si rivela nel modo come si pongono i problemi), è l'obiettivo di una battaglia permanente, e ancor sempre in corso, che il pensiero combatte per il suo completo affrancamento *nella direzione della cosa*. Tale pensiero, che amministra i risultati "disinteressati," nel pieno senso della parola, ottenuti dall'abnegazione di intere generazioni di ricercatori, un tesoro immenso di dedizione paziente e di capacità in continuo proficuo dispiegamento e affinamento, che ad ogni passo sa con precisione da che cosa prescinde e che cosa realmente persegue, che ricorre alle risorse della piú alta immaginazione matematica, conservandosi sempre capace di rovesciare le sue premesse piú elementari qualora i fatti lo esigano, e dei cui risultati vive materialmente l'intera civiltà moderna, tale pensiero che ha infine imparato a piegarsi duttilmente alla realtà, e alla resistenza opposta dalla natura dominandone con agevolezza le stupefacenti forze, ebbene questo pensiero ha avuto un prezzo. Ha avuto il prezzo di rinunzie che affondano nel profondo della natura dell'uomo, di rinunzie "inumane" e pericolose. Giacché, nel contesto della "vasta" esperienza, la natura umana continua pur sempre a vivere delle pulsioni e delle persuasioni irrazionali, prescindendo dalle quali ha potuto evolversi; e ciò per una sua peculiare necessità, che sempre

meno s'accorda con l'esperienza "filtrata," quanto mai artificiale delle scienze.

Ora, poiché la scienza persegue la conoscenza per la conoscenza – e il suo onore sta appunto in ciò – e poiché i suoi risultati, se si tratta di una scienza sperimentale, sono in quanto riconosciuti anche e sempre risultati dominati, risultati "in suo potere," ne viene l'essenziale conseguenza che la scienza non può motivare di per se stessa o anche solo additare obblighi di qualsiasi specie che la trascendano: essa cioè non conosce altri fini all'infuori del proprio progresso. Il suo ethos è ascetico, negativo, ed essa, muovendo dal suo proprio ambito e avvalendosi dei suoi peculiari strumenti, nulla pone che ne travalichi i confini. Il dilemma di Alfred Nobel è paradigmatico: chi ha scoperto la dinamite può soltanto sperare che *altri* ne impedisca l'impiego, e istituire un premio per la pace. Il pathos dell'esser fine a se stessa, cui la scienza è necessariamente astretta per la natura sua propria, è il rovescio del suo ethos negativo. Le certezze invece, alle quali si alimenta la nostra vita morale, sociale e religiosa, non sopportano processi di rinunzia; essi vivono dell'immediatezza della esperienza in senso lato.

Ora, il legame che la scienza della natura ha contratto con la tecnica e l'industria è sfortunatamente con partner dei quali vale il medesimo: la tecnica, applicandosi all'inorganico, ignora per sua essenza l'idea di una *limitazione dei mezzi consentiti*, che era invece consona, dal punto di vista economico, con l'età agraria che operava nel e col mondo organico. Inoltre, come già vide Max Weber, un'impresa economica sviluppa una peculiare logica connessa con la sua specifica attività e un sistema di razionali leggi sue proprie, incommensurabili con quelle etiche, e tanto piú emerge nella sua purezza quanto piú si rende indipendente dalle influenze irrazionali dell'ambiente atmosferico e dal circostante mondo vegetale, quanto piú dunque è tecnicizzata. Il nesso di questi tre ambiti, la scienza, l'applicazione tecnica e lo sfruttamento industriale, è in se stesso, da gran tempo, una superstruttura, automatizzata in quanto tale e talmente oggettivata, che i motivi etici scadono al ruolo di obiezioni estrinseche. Venendo meno ogni speranza di un controllo etico sulla civiltà moderna, in questa disperazione che, per dirla con Marx, come l'antico fato aleggia sulla terra, è uno dei motivi dell'avvilimento e della rassegnazione tanto vastamente diffusi. Le culture del passato, precedenti l'attuale età della tecnica, nonostante gli enormi attriti che intimamente le sommovevano ad ogni passo, istituivano dei complessi di *obblighi* precisamente nei punti in cui le loro esperienze non razionali palesavano lacune e discrepanze e sistematizzavano queste esperienze non tanto sul piano della teoria quanto su quello della morale.

Da quanto si è detto consegue che la scienza, la quale per sua natura è "illuminismo," non può surrogare l'assenza di sistemi guida ossia di "idées directrices" in una società. Essa non può creare motivi tali da orientare in termini complessivi nei confronti del mondo, da suscitare un'attiva fede,* né offrire un'autentica forza di motivazione per le decisioni fondamentali, cosí come non può far sorgere certezze cogenti e universalmente valide. Le ripercussioni della delusione collettiva per la mancata stabilizzazione della visione del mondo, che le scienze rese e divenute popolari parevano assicurare, possono farsi gravi, proprio a causa dell'"artificialità" dell'atteggiamento scientifico, il cui livello di "potere conoscitivo," che costituisce e regge l'intera civiltà moderna, non può essere mantenuto se non intensificandolo. E ne consegue anche che il mondo della scienza, nell'unilateralità del suo ethos, ha una ben scarsa capacità creativa in fatto di istituzioni. Difficilmente realizzabile appare la pur bella idea di istituire delle corporazioni scientifiche che assicurino il controllo e l'applicazione a fini umanitari dei risultati della ricerca scientifica, per esempio dell'energia atomica.

Le prime avvisaglie di una reazione emotiva allo spirito scientifico si manifestarono già due secoli or sono. Nel 1755, nel *Discorso sull'origine della diseguaglianza fra gli uomini*, Rousseau diceva: "se la natura ci ha destinati a essere sani, io mi sentirei di affermare che lo stato della riflessione è contrario a natura (un état contre nature), e che l'uomo che medita è un animale degenerato (un animal dépravé)." Nel *Sogno di d'Alembert*, Diderot ha fatto sua questa concezione estrema: "Nulla contraddice la natura piú che l'abitudine di meditare, ossia la condizione del dotto. L'uomo naturale è fatto per pensare poco e per agire molto. La scienza invece pensa molto e opera scarsamente." Di conseguenza egli chiama il dotto un "système agissant à rebours," un sistema che opera a ritroso.

Questo preludio, non scevro di pericoli, di un contraccolpo emotivo collettivo restò un fatto ancora isolato. La cultura scientifica, e anche, in particolare, quella filosofica e letteraria, toccano agevolmente, di fatto, un livello di autonomia, dal quale discende la radicale e mai innocua questione del loro senso. Trattandosi di un fenomeno fondamentale, essenzialmente connesso con l'organizzazione "esposta al rischio" propria dell'uomo, e di uno fra i tanti e consimili casi in cui si palesano *i pericoli insiti nell'esonero*, ce ne occuperemo qui brevemente, benché ogni piú precisa determinazione rientrerebbe nei compiti di un'antropologia culturale.

Nelle sue funzioni l'uomo è affrancato dalla necessità di un reagire cieco, istintivo nell'immediato presente, e questo già nella sua costituzione fisica. In termini positivi: le sue funzioni motorie e sensorie, le sue pulsioni, il linguaggio e cosí via hanno il carattere della "disponibilità." Non compulsi nella morsa del presente immediato, se ne possono disciogliere ovvero, detto altrimenti: in quanto funzioni autoavvertite e comunicative,

* "Pensare che programmi irrealistici, propaganda o tecniche morali artificiali possano dar vita a nuovi miti per sorreggere un ordine sociale imposto dall'esterno in un'età ben precisa, analoghi all'organico sostegno popolare su cui una comunità primitiva si fonda, equivale a confondere un castello di carte con un monolite di granito." James W. Woodard, in GURVITCH, *Twentieth Century Sociology*, New York, 1945, p. 234.

sono vivificati in se stessi e perciò capaci di vivificarsi in reciproche giustapposizioni. Tali prestazioni denotano un contatto di specie elastica con le situazioni dirette, sono revocabili e si allontanano in crescente misura dall'occasione che le ha motivate, e questo perché sono autoavvertite e insieme autoestraniate, perché in sé sono, a un tempo, esperienza vissuta e oggetto. Si fanno, pertanto, sempre piú "indirette." Raggiungono, è vero, il loro scopo in un'azione programmata, sorretta da circospezione e concreta esperienza, e quindi debbono volgersi di nuovo al mondo, ma in modo che la situazione attuale viene "saltata" e non è che un punto di partenza di una modificazione che si estende nello spazio e nel tempo. Se non che, dissolvendo il contatto con l'immediatezza, e potenziandosi *reciprocamente*, perdono in ampia misura, necessariamente, il rapporto con l'attuale, e proprio in ciò risiede il loro senso per un essere capace di antivedere e al quale non resta che combinare ogni volta in modo nuovo l'esperienza.

Si annida qui un grave pericolo. A questa conformità a uno scopo è orientata infatti anche la vita pusionale umana, con la sua plasticità, sovrabbondanza e dislocabilità assai cospicue. Perciò, divenendo sempre piú indirette, le azioni si trasformano *esse stesse* in *bisogni*, in bisogni via via piú indiretti e sofisticati. Ciò consegue dal fatto che le nostre pulsioni vanno di conserva con le azioni, si specializzano con esse, includono contemporaneamente i loro oggetti, che si fanno sempre piú condizionati. Gli appetiti raffinati, gli interessi funzionalizzati, articolati e altamente condizionati, come l'avidità di dominio e l'avarizia, le passioni struggenti mostrano quale autonoma potenza raggiungano i complessi pulsionali. Sussiste pertanto il pericolo *costituzionale*, che va di continuo dominato con reiterata disciplina, che le azioni e le pulsioni umane *non ritrovino piú la strada del mondo*, ma si vadano sofisticando all'infinito e continuino a procedere in se medesime. Questo pericolo sussiste, negli stessi esatti termini, per le funzioni spirituali superiori esonerate, ed è facile che esse oltrepassino quel sottile, intrinseco limite, al di là del quale vengono avvertite come intellettualismo o virtuosismo. In tutti questi casi, dalla medesima radice di un'organizzazione esposta al rischio, s'ingenerano perciò vantaggi e nocumenti, giacché senza la capacità di trovare un soddisfacimento pulsionale anche in modi di comportamento mediatissimi, non si darebbe attività alcuna per scopi lontani. E tuttavia tutte le pulsioni, anche quelle altamente condizionate, si funzionalizzano con facilità, escono cioè dal loro contesto, si rendono autonome, trapassano nello stato di *Betriebsförmigkeit*, dell'automatismo ripetitivo, ottenendovi un loro peculiare, circoscritto soddisfacimento.

Il correttivo di questi pericoli è unicamente nell'aperto contatto sociale, che l'assetto della società deve garantire e persino imporre. Disciplina come educazione e autoeducazione, subordinazione e guida, attività volta all'esterno e lavoro costituiscono le impalcature che costringono in una forma la vita pulsionale; e costituiscono bisogni vitali e necessari delle pulsioni *stesse*, in un essere vulnerabile a causa della sua struttura biologica, e le cui prestazioni s'ingenerano dalla stessa radice da cui promanano i pericoli che le minacciano. Il vasto ambito degli atti pubblici e coordinati dei quali è intessuta una comunità è perciò il luogo in cui anche le scienze debbono sfociare nelle azioni e ritrovare la via del mondo.

Questo il rischio che i summenzionati esaltatori dello stato di natura dell'età illuministica mettevano a fuoco, quando definivano "contraria a natura" la cultura dei dotti cosí suscettibile di trasformarsi in un "sottile egoismo spirituale," come lo chiamava Gervinus. Il quale grande Gervinus si espresse dal canto suo in termini analoghi parlando dello spirito del romanticismo, della sua fuga dal presente, dalla realtà, dall'attività nell'oggi, di quello spirito romantico che "si è alimentato allo studio del linguaggio e della natura, all'arte e all'antichità, a tutti quei campi che non hanno nulla a che vedere con la

grande vita reale." "Nel tempo in cui," egli dice nella *Storia della poesia tedesca*, "Goethe studiava il cinese, o prima, quando si occupava della natura o della scultura per non aver niente a che fare con la vita pubblica, Jean Paul si dava a una lunga attività letteraria volgendo anch'egli le spalle agli interessi e ai compiti civili, Fouqué coltivava i suoi rapporti con la cavalleria, Hoffmann con il mondo dei fantasmi, e l'anima delicata di un Tiedge disertava la storia e l'epoca sua per rifugiarsi nella solitudine e nella natura, Seume e Chamisso simpatizzavano con lo stato di natura dei selvaggi. La ricerca storica cessò di interessarsi dell'epoca recente e si sprofondò nella preistoria, cui l'avevano indirizzata le ricerche mitologiche dei filologi."

37. *Per una teoria dell'immaginazione*

Avviandoci alla conclusione di questa Parte seconda del libro, ci si offre l'opportunità di una discussione che può riallacciarsi ai numerosi accenni all'*immaginazione* umana che abbiamo avuto modo di fare nel corso delle ricerche svolte sin qui. Nessuna delle "facoltà" umane è nota meno bene di questa. Nella *Wahrnehmungslehre* ([Teoria della percezione] 1925) di Palagyi è formulata una teoria dell'immaginazione, l'eccellente studio di Segal, *Über das Vorstellen von Objekten und Situationen* (Intorno alla rappresentazione di oggetti e situazioni), del 1916, è ancor oggi indispensabile quanto quello di Lacroze (*La function de l'imagination*, 1938), apparso nello stesso anno della sartriana *Structure intentionnelle de l'image* ("Revue de Metaphysique et de Morale"). Quest'ultima era stata preceduta da *L'imagination* (1936) del medesimo Sartre, che, nel 1940, fece seguire la grande opera *L'imaginaire*, una descrizione di estremo rigore e di grande ampiezza d'orizzonti. Klages e Scheler avevano dato qualche contributo con la loro teoria delle "immagini"; Bergson, nelle *Deux sources de la morale et de la religion* (1932), aveva elaborato una grandiosa teoria biologico-sociologica della "funzione fabulatoria," e infine Hans Kunz (*Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* [Il significato antropologico della fantasia], 2 voll., Basilea, 1946) ha esposto criticamente in termini articolati e comprensivi i risultati della ricerca psicologica in questo come in altri campi affini, e avanzato una sua personale teoria d'impronta esistenzialistica. La ricerca nondimeno si può dire sia solo agli inizi, ed è tuttora valida l'asserzione di Herder (citata da Kunz, *op. cit.*, I, p. 131): "In generale la fantasia è ancora la piú inindagata e probabilmente la piú inindagabile delle energie psichiche umane." Ora, è certo che un'antropologia che formuli la sua concezione dell'uomo sulla base dell'azione può contribuire a rischiarare la funzione e il significato dell'immaginazione. Innanzitutto perché, in tal modo, è possibile evitare l'errore di puntare sin

dall'inizio "troppo in alto." Voglio con questo dire che v'è la tendenza a pensare in primo luogo alla "trasfigurazione" poetica o artistica e comunque all'immaginazione che vive nel linguaggio o a quella, raffinatissima, di specie ottica o musicale; e che dunque si tende a pensare alle funzioni della sublimazione individuale ed esonerata e anche, forse, alla stessa vita onirica, ma raramente al fatto che l'immaginazione è innanzitutto un accadimento quanto mai reale e vitale.

In generale, per immaginazione s'intende la capacità di un organismo di incorporare gli stati che attraversa, di raffigurarli al suo interno, allo scopo di potersi comportare *in futuro* in base a esperienze o a stati pregressi. La prima funzione, considerata isolatamente, può chiamarsi, nel suo significato generale, memoria, e tale diretta memoria dell'accogliere e del fissare passivi è una capacità vitale di specie non ulteriormente esplicabile, propria, probabilmente, già di ogni entità vivente, ma certamente di tutti gli animali. Nel 1870 Ewald Hering tenne una conferenza *Über das Gedächtnis als allgemeine Funktion der organisierten Materie* (La memoria come funzione generale della materia organizzata), il cui testo merita d'esser letto ancor oggi. Anche Nietzsche vedeva nella capacità dell'organismo di "accumulare" esperienze la differenza essenziale dell'inorganico: "non si dà nel regno organico oblio, ma una sorta di digestione del vissuto." Se dunque la memoria rappresenta un caricarsi dell'organismo delle sue reazioni e impressioni precedenti, una sorta di vincolo con il passato, in ciò v'è appunto il senso di una funzione: quella di rendere disponibile questo passato per dominare favorevolmente una situazione che ora emerge e si protende "in avanti." Considerandola in questa seconda direzione, verso il futuro cioè, l'immaginazione significa attesa, progetto, ovvero attiva fantasia nello stretto senso del termine.

È perciò assai acuta la definizione che dell'immaginazione dà Palagyi come capacità *vitale* grazie alla quale il vivente si disloca rispetto al punto dello spazio e del tempo in cui si trova uscendo da se stesso e allontanandosene, senza di fatto muoversi da dove si trova. È un fatto portentoso senza paragone, egli dice, che la vita, senza spostarsi da dove si trova, possa ciononostante comportarsi come se fosse evasa in un altro punto dello spazio o in un altro punto del tempo. "Questo allontanarsi del processo vitale dal luogo spazio-temporale nel quale in realtà persiste si chiama immaginazione" (*Wahrnehmungslehre*, cit., p. 94). Ed è naturale che l'immaginazione debba assumere un'importanza piuttosto preminente in un essere la cui mera conservazione nell'esistenza richiede che egli si affranchi dalla morsa del presente spazio-temporale immediato, in un essere che perciò soltanto in questa traslazione può conquistare le condizioni della sua esistenza. In effetti, *il definire l'uomo un essere dotato di*

immaginazione sarebbe altrettanto calzante che il definirlo dotato di ragione. Di azioni in senso vero e proprio si può perciò parlare soltanto a proposito di un essere a tal punto esonerato dall'influsso diretto e dalla pressione di quanto lo circonda, da poter trarre, appunto da ciò, la forza del suo dislocarsi, e precisamente di un dislocarsi metodico e variabile. Già in bambini molto piccoli, prima ancora che in loro si formino fantasmi simbolici d'ordine superiore e si configurino prestazioni motorie alquanto elaborate, si può osservare la capacità di tenere a propria disposizione in *dislocazioni globali* il ristrettissimo ambito delle esperienze che hanno e di viversi in situazioni "altre." L'esempio di Guernsey, che avevamo addotto al principio di questa parte del libro, già testimonia della capacità di assumere la forma complessiva di un movimento come forma progettuale per una sua libera attuazione: si tratta di quel bambino che cadendo batté la fronte e assunse in proprio questo movimento. A undici mesi un bambino gioca a "dormire," girandosi dall'altra parte nel letto e dicendo "nanna"; e io stesso ho visto un bimbo di un anno e mezzo, non ancora perfettamente capace di camminare, mettersi a ballare al suono delle campane, trascorrendo cioè in movimenti ritmici di "altra specie." Questi esempi documentano a sufficienza una precoce capacità di trasposizione motoria globale, spesso indipendentemente dal dato effettivo costituito dalla situazione attuale.

Quando perciò, come apprendiamo dalla letteratura sulla psicologia dell'infanzia, un bambino poniamo di un anno "spolvera" una sedia con un pezzo di carta o quando, a un anno e tre mesi, finge di "fumare," si tratta sempre di quel fondamentale processo di cui abbiamo dato conto valendoci della descrizione che ne dà G. H. Mead con la formula: to take the role of the other. Chiamarlo "imitazione" equivale a non rendergli giustizia, trattandosi invece della realizzazione di un rapporto con se stessi per il tramite di un comportamento di altri. Il bambino che si traspone nell'altro si obiettiva dinanzi a se stesso, si scopre entro e attraverso il comportamento "estraniato." Ovvero egli si traspone nell'altro e proprio in questo esperisce se stesso. Ne segue, palesemente, che non esiste primariamente un comportamento *diretto* con se stessi, affatto; e che, invece, il presupposto dell'esperienza di sé è l'*identificazione con un altro.* Nemmeno Mead ha tratto tutte le enormi conseguenze di questa intuizione geniale. Fra queste conseguenze v'è innanzitutto quella per cui, allo stesso modo del singolo, neppure il gruppo ha un rapporto diretto con se medesimo. La coscienza di gruppo sorge per vie indirette, cioè con l'identificarsi di tutti i singoli in uno *stesso* altro, con una X, e con l'assumere un comportamento conforme, cosí che la loro autocoscienza ha un punto d'intersezione comune che trova il suo sostegno oggettivo

nell'identità del comportamento. Ciò è di decisiva importanza per comprendere tutte le società primitive e il totemismo. Tutti i membri del clan degli Orsi possono già costituire, simbioticamente, un gruppo. Ma spiritualmente divengono un "noi, questo gruppo" solo in quanto ognuno "assuma il ruolo di un altro" e ognuno il medesimo: quello dell'orso. In origine, in altri termini, la coscienza dell'appartenenza al gruppo non si appaga affatto, come è per noi, di un sapere astratto o addirittura di un'astratta rappresentazione cogente, bensí l'esperienza vissuta del Noi viene *realizzata*, cioè personalmente ricreata per mezzo di un comportamento concreto avente per oggetto il tema "noi, questo gruppo," in trasposizioni totali e reali, poniamo nella danza dell'orso. Il gruppo è esperito solo in quanto è nel contempo qualcosa d'altro, esso cioè deve essere *rappresentato* mediante una trasposizione in alcunché d'altro e di comune, e l'agire in conformità ad esso. In tal modo, dando vita alla rappresentazione dell'orso, questi individui si esperiscono come il gruppo degli Orsi. La diffusione del totemismo in tutto il mondo non può non rivestire un significato di principio; è da notare che nella ricerca dei fondamenti primordiali della stessa religione greca, religione antropomorfica, all'archeologo capita di rinvenire nei suoi scavi gli "dei-animali," i primigenii simboli del gruppo. Ancora in Omero, Hera è la Faccia di Vacca, cosí come nella Roma del tardo impero Iside porta ancora le corna bovine di Hathor. Erinni, in origine una divinità unica, era una divinità locale venerata in forma di cavallo a Thelepusa in Arcadia, e Artemide Brauronia un'orsa, celebrata nella danza rituale dell'orso! Sono qui, palesemente, le radici di tutto il problema dell'identificazione, ancora cosí oscuro benché di primaria importanza. E dovrebbe essere altresí chiaro che le sterminate quasi-comunità dei tempi moderni non consentono alcuna stabile identificazione: per i bisogni psicovitali comunicabili dell'uomo la nostra civiltà non ha nulla da offrire che possa adempierli. L'astratta coesione del popolo è a tale proposito troppo vasta, la famiglia troppo esigua. La sociologia non scopre, appunto, che il "secret of proportion" (G. Heard, *Social Substance of Religion*, 1931).

L'etnologo Karl von den Steinen fu preso da stupore udendo in Brasile gli indios Bakairi assicurare con grande serietà che loro erano Arara (cioè Pappagalli). Quando un gruppo, una tribú o un clan "ha" un mitico antenato, gli dedica un culto e si denomina dal suo nome, questo processo, già entrato nella chiara luce della storia, è in linea di principio identico: l'autoconsapevolezza è conseguita indirettamente, mediante un'identificazione con un altro.

Non si può dunque evitare la conclusione che l'immaginazione è autenticamente l'*organo sociale elementare.* Ma non si pensi al tardo feno-

meno delle rappresentazioni dell'immaginazione individuale che si dànno come irreali, del resto abbastanza rare, se per esse s'intendono fantasmi di specie intuitiva, si pensi invece a un *cronico stato di semiestraneazione* che viene sedimentandosi dalle trasposizioni globali e dai giochi imitativi della prima infanzia, a quello stato che costituisce lo sfondo inconscio della nostra convivenza con gli altri e del nostro autoavvertimento che vi si coglie. È probabile che a questo fenomeno ci si accosti gradatamente. Sartre (*L'imaginaire*, pp. 175 sg.) descrive ad esempio ciò che chiama l'"astratto emozionale": quando delle persone al racconto di una disgrazia prorompono in un "oh, che cosa orribile," e rappresentano l'orrore con ben precisi gesti schematici, queste persone conferiscono alle immagini rappresentate il carattere "orribile" per mezzo di un semplice schema affettivo. A mio parere quell'evento attualizza per un attimo una delle virtualità di un cronico sfondo affettivo, che è una componente del proprio senso di sé e rappresenta l'incessante risonanza della situazione affettiva media del gruppo. Appunto quest'autoavvertimento *è già* un "état imaginaire." Nella sua pregevole *Introduction à la psychologie collective*, Blondel ha mostrato che anche quegli affetti che consideriamo proprietà del nostro cuore recano in sé una "forma-modello," che corrisponde al costume sociale della nostra epoca e dell'ambiente in cui viviamo. La soddisfazione di poter rappresentare un sentimento tramandato avvalendosi della "cifra" che emblematicamente connota la situazione è difficilmente distinguibile dalla soddisfazione di vivere appieno la propria individualità. Il lessico e la sintassi dei sentimenti sono altrettanto vincolanti che quelli del linguaggio. E non intendiamo soltanto dire che si hanno passioni alla Werther o alla Kierkegaard, perché, piuttosto, quel che si potrebbe chiamare lo "stato di fondo" è esso stesso un "état imaginaire": ciò *che* si è è un rapporto con se stessi ed è perciò intimamente del tutto socializzato; è, pur nella sfera piú personale, uno stato cronico di semiestraneazione e, nella sua ovvietà inconscia, una spessa campana fusa nella fucina dell'immaginazione.

Quando la moderna psicologia della vita collettiva constata che i sentimenti e le emozioni possiedono un tal quale carattere di doverosità condizionato dal sociale, e che noi regoliamo non solo l'espressione dei nostri sentimenti, bensí questi stessi sentimenti, tale rilievo resta ancora piuttosto in superficie. Non se ne dovrebbe trarre la conclusione di André Gide: "L'analisi psicologica ha perduto per me qualsiasi interesse il giorno che mi sono accorto che l'uomo prova quel che s'immagina di provare." Si può anche sostenere l'avviso opposto, che cioè solo a questo punto comincia ciò che piú profondamente interessa nella psicologia, giacché soltanto al di sotto di tale strato l'immaginario comincia a perdere la sua

volontarietà, a farsi cogente e a immagazzinarsi in ciò che costituzionalmente sostanzia la nostra esistenza sociale.

Come giustamente ha riconosciuto Gruhle (*Verstehende Psychologie* [Psicologia comprendente], 1949, p. 493), il sentimento patriottico, il senso della famiglia, del proprio ceto sono configurazioni sociali. Non il senso del diritto ha prodotto il diritto, bensí questo quello (Jhering). Tali concetti sono tutti altamente astratti, e se li si accosta alla realtà, si trasformano in concetti connotati di una generalità media, che definiscono atteggiamenti consoni a una situazione determinata, quali gli antichi intendevano con le parole pietas, majestas, auctoritas, dignitas, gravitas, constantia, mos maiorum, potestas, disciplina, eccetera. Tali "idee," lo ha riconosciuto Rothacker (*Tatkräfte und Wachstumskräfte* [Energie d'azione e energie di crescita], in "Blätter für deutsche Philosophie," XIII), non sono modi dell'agire, sono bensí delle "stelle polari," punti di riferimento inerenti all'aspetto di crescita della vita, e pertanto sedimentazioni di esperienze sociali in quella peculiare evoluzione che si è concretata in uno stato ben definito. Caratterizzano perciò tanto gli atteggiamenti personali quanto anche il modo come le situazioni vengono dominate all'insegna dell'esemplarità e della normatività; e talune di esse, divinizzate, divennero oggetto di culto. Il loro medium, in tutto e per tutto, è l'immaginazione. Tali idee non si possono "avere" se non rappresentandole, assimilandole nel corpo e nell'anima e identificandosi con queste situazioni esemplari, sí da prendere, ciò facendo, possesso di se stessi. È possibile dire che tali idee concretamente morali sono vissute e "trasformate in uno stato" (*verzuständlicht*) solo nella riattuazione di un tangibile modello sociale, sinché l'altro penetra in noi stessi e i nostri atteggiamenti diventano un rapporto abitualizzato con noi stessi nella rappresentazione di questo rapporto. L'immaginazione, in quanto capacità di trasposizioni globali, è addirittura l'intima struttura portante delle società.

Un ultimo e forse il piú profondo strato dell'immaginazione di cui dobbiamo ancora discutere è quello che denominerò "immaginazione originaria." Indagarlo è arduo, trattandosi di cose per cosí dire al limite della pensabilità, e perché una certa probabilità gli può venire soltanto dal solidale dirigersi di parecchi e diversissimi ordini di pensieri verso una meta comune.

Se, come si è discusso nella Parte prima di quest'opera, è possibile concepire l'uomo come un essere definito anche da un processo di "ritardamento dello sviluppo" ossia di "persistenza di stadi giovanili," nel nucleo piú riposto della sua natura vegetativa ha da esserci alcunché di non dato compiutamente, un'inattinta potenzialità. Giacché, se lo sviluppo dell'uomo include a quel che sembra certi fattori inibitori, forse di

carattere endocrino, è inevitabile pensare che vi siano delle potenzialità represse. Inoltre, la proporzione per l'appunto raggiunta tra le forze ritardanti e quelle inibite non necessariamente ha da essere stata una proporzione stabile, e si potrebbe benissimo pensare che l'attuale situazione d'equilibrio sia già in movimento: in questo senso Naef si attende una progressiva evoluzione in futuro della curvatura dell'osso frontale, già adesso accentuata. In ogni caso la tesi di Bolk suggerisce l'ipotesi di una "disarmonia" assai profonda nella costituzione dell'uomo rispetto all'equilibrio perfetto che è proprio dell'animale. Questa disarmonia comporterebbe però un dato di fatto positivo, cioè una "pressione evolutiva." Ma anche se, riflettendo in seconda istanza sul problema, si prescinde dalla teoria di Bolk e lo si affronta nei termini darwiniani, l'evidenza cui si perviene è la medesima. Infatti, se c'è stata per centinaia di migliaia di anni un'evoluzione da forme inferiori a forme superiori, e nel senso di un processo di creazione, di arricchimento, tale tendenza sarebbe ancora da attendersi nell'uomo, inteso come fase ultima dell'intera serie. Ma, soprattutto, una tale potenzialità della vita a farsi "piú vita" dovrebbe nel caso dell'uomo annunziarsi "retrospettivamente" nelle profondità del suo strato pulsionale. Anzi, la legge della filogenesi, tuttora oscurissima nelle sue strutture piú circostanziate, deve aver operato in tutti gli animali, non soltanto per quel che riguarda la mutazione delle forme, bensí anche e soprattutto nell'organizzazione degli istinti, giacché questi istinti assicurano per l'appunto la conservazione della specie, nel cui ambito l'evoluzione progressiva avviene.

Se supponiamo dunque una legge, come sempre determinata, sottesa al processo vitale volto "in avanti," occorre rispondere alla seguente domanda: come deve annunziarsi questa tendenza nell'uomo, nel quale la presa di posizione verso se stesso ingloba processi di crescita essenziali, il quale si può dire non possieda istinti autentici e nel quale la conservazione e la propagazione della vita – e quindi anche la cornice entro cui per esempio prosegue l'evoluzione organica – passano attraverso il mezzo di una coscienza straordinariamente esposta a perturbazioni?

Anche adottando concezioni molto diverse da quelle di Bolk, dovremmo presumere che l'uomo si trovi necessariamente esposto a una potenziale pressione plasmatrice, non senza però un aggravio piuttosto particolare, conseguente alla sua costituzione: questa "pressione evolutiva" sarebbe operante addirittura nell'ambito della autorealizzazione o almeno a questo prossima, essendo le energie pulsionali dell'uomo, sino a profondità affatto indeterminabili, "messe a nudo," corredate di immagini e perciò, direttamente o indirettamente, oggetto della presa di posizione. Questa tendenza a un "piú vita" implicita nella vita dovrebbe perciò

riguardare nell'uomo l'ambito della sua autorealizzazione, precisamente perché essa non può operare nella direzione degli istinti.

Ora però, si badi bene, la coscienza è in linea primaria "superficie," vale a dire che le sono *sottratti* sia la natura "in sé" del mondo esterno, sia anche il "come" delle stesse realizzazioni vitali interne, nelle quali viviamo senza sapere, appunto, come. Il mondo interno e il mondo esterno sono in tutto e per tutto fenomeno. Il concetto, in quest'ambito, non coglie per nulla ciò di cui lo crede capace la volontà di comprendere. A tale fatto ha dato giusto rilievo Nietzsche: "Quel che chiamiamo la nostra 'coscienza' non ha responsabilità alcuna in nessuno dei processi essenziali della nostra conservazione e della nostra crescita (*Wille zur Macht*, aforisma 646)." "Il tratto distintivo della coscienza," egli dice in un aforisma di grande importanza (XIII, 230), "la quale di solito è concepita come unica, dell'intelletto è precisamente il fatto che l'intelletto resta protetto e escluso dall'infinito molteplice implicito nelle esperienze vissute dagli esseri viventi che costituiscono il nostro corpo; e che come a una coscienza di rango superiore, a un'aristocrazia reggitrice, gli viene presentata soltanto una scelta delle esperienze vissute – e tutte inoltre semplificate, bene in ordine e intelligibili, dunque falsificate – affinché a sua volta prosegua in questo semplificare e metter ordine e dunque falsificare, e prepari ciò che comunemente va sotto il nome di volontà... E appunto questo stesso genere di operazioni che avviene qui deve di continuo avvenire in tutti i gradi piú profondi, nel comportamento reciproco di tutti questi esseri superiori e inferiori: questo stesso selezionare e presentare esperienze vissute, questo astrarre e pensar riunito, questo volere e ritradurre il volere indeterminato in attività determinata. Ci sono in noi energie che sono piú forti di tutto ciò che può essere formulato a proposito dell'uomo. Seguendo il filo conduttore della vita impariamo che la nostra vita è possibile grazie a un gioco di molte intelligenze di valore assai disuguale e dunque solo grazie a un continuo, variegatissimo obbedire e comandare, grazie a un incessante esercizio di molte virtú – fisiologiche virtú."

Se ora, come sopra dicevamo, si suppone che nell'uomo sia operante una legge nella direzione di un "piú vita," questa legge dovrebbe raggiungere il suo stato pulsionale e, essendo quest'ultimo messo a nudo e in rapporto con l'azione, toccare anche i limiti della sua coscienza, ma in maniera che mai possa esser raggiungibile una *corrispondente* rappresentazione di *quello che* accade, perché la coscienza è per principio volta all'esterno e, in questo senso, superficie. L'uomo avrebbe allora il senso di una responsabilità incomparabilmente grave, ma al tempo stesso non avrebbe possibilità alcuna di sapere in che peculiarmente consista il "compito," appunto perché vi si troverebbe coinvolto. Se già ignoriamo

come avvengano le nostre azioni e le nostre attuazioni, a maggior ragione ignoriamo come attraverso esse si costituisca e si dissolva, nell'arco forse di millenni, un qualche problema metabiologico. Però un "presagio" di un coinvolgimento di indeterminata profondità in ciò che è in gioco nel processo vitale potremmo assolutamente averlo, e in questo preciso punto si configurerebbe l'*immaginazione originaria*.

Questo punto di vista non è frutto di mera speculazione. Si può mostrare che non è possibile intendere le società primitive senza la categoria dell'"obbligo indeterminato," un obbligo indeterminato che si fissa in una sconcertante molteplicità d'interpretazioni di natura assolutamente fantasmatica e d'estrema evidenza e plasticità, il cui sistema addirittura costituisce l'ossatura delle culture in questione. Non è possibile formulare una teoria della magia se non facendo leva su questa idea guida del fissarsi non razionale e insieme evidente, e perciò fantasmatico, dell'obbligo indeterminato nella direzione di un "piú vita" (piú forza, maggior durata della vita, maggior fecondità, eccetera). Se Rothacker (*Tatkräfte und Wachstumskräfte*, cit.) avanza l'ipotesi che l'immaginazione sia una funzione ausiliaria dei processi vegetativi di crescita, e se Kunz (*Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, cit., I, p. 133) ammette la possibilità che l'immaginazione rappresenti l'organica energia formatrice interiorizzata, probabilmente nel senso di una comune origine di entrambe, io amplio queste loro ipotesi unicamente sotto il profilo della dimensione filogenetica e sotto l'ulteriore profilo per cui questo processo prende, nell'uomo, a entrare in rapporto con se medesimo: nel suo punto di contatto con la coscienza l'immaginazione ci delineerebbe delle immagini di una "vita intensificata" certo inadeguate, ma concrete, trascinanti.

I simboli nietzschiani del Superuomo e della Volontà di potenza erano interpolazioni astratte, d'ambizione teoretica, in questo preciso nodo. Nel simbolo del Superuomo c'è la profonda veduta che l'uomo è compito a se stesso: "Creare un essere superiore a quello che noi siamo, è la nostra essenza. Creare al di là di noi! Questo l'istinto della procreazione, questo l'impulso al fare e all'operare." Ma questo simbolo addita anche un altro "scopo" della vita, poiché la proposizione su riportata cosí prosegue: "Come ogni volontà presuppone uno scopo, cosí l'uomo presuppone un essere che non esiste, ma che configura lo scopo della sua esistenza." Sarei allora propenso a credere che Nietzsche abbia scorto l'aspetto problematico di una simile parola d'ordine, e che la formula della Volontà di potenza dovesse essere la coonestata versione di quella del Superuomo. E questa formula significa quanto segue: se la coscienza è uno strumento ed è "volta all'esterno," noi possiamo domandarci "se ogni volere cosciente, se tutti gli scopi coscienti, tutti i giudizi di valore non siano per avventura

se non dei mezzi con i quali sia da raggiungere alcunché di essenzialmente diverso da quanto all'interno della coscienza appare. Intendiamo dire che sarebbe questione del nostro piacere e del nostro dispiacere – ma piacere e dispiacere potrebbero essere degli strumenti con i quali avremmo da operare qualcosa che sta al di fuori della nostra coscienza" (aforisma 676). Cercando di dare espressione ulteriore a quest'ardua concezione, Nietzsche ha definito tale X – la cui attuazione avviene alle spalle del perseguimento di scopi coscienti, "sotto la tavola" (sono parole sue) – in maniera puramente formale, in termini di intensificazione, ampliamento della potenza, di processi di fissazione energetica, in termini di incorporazione, di soggiogamento, di creatività, insomma di un astratto sovrappiú biologico, e ha rinunziato a ogni specificazione contenutistica della direzione, del senso dell'accadere, che ancora perseguiva nello schema del Superuomo. Il simbolo, però, resta analogo: c'è nell'uomo e in ogni vivente un senso (Superuomo) che non appare al proscenio della coscienza ma che si attua nelle azioni della vita, anzi nella mera esistenza vegetativa, ossia un senso della mancanza di senso (volontà di potenza); ma in ogni caso una tematica che guida la vita in quanto tale, alla quale tematica noi diamo il nostro creativo contributo e che è il contenuto di un obbligo indeterminato, quello appunto che egli, Nietzsche, tenta di determinare. Questi simboli sono fallaci, essendo astratte ipertrofizzazioni del darwinismo o della metafisica schopenhaueriana e perché, inoltre, non possiedono l'ineffabile forza d'attrazione propria di fantasmi che siano plastica cifra di una "vita intensificata," e dunque non ne possiedono la terrifica bellezza. Ancora piú povero d'intrinseco contenuto è il simbolo dell'Eterno Ritorno, tanto problematico, se preso alla lettera, da potersi dubitare se qui non operi un sottile calcolo logico (Becker, in "Blätter für deutsche Philosophie," IX, 4) o piuttosto non si dia "il primo chiaro segno dell'incipiente follia" (Hofmiller, in "Süddeutsche Monatshefte," 29, 1931).

Se si prolungano le "linee ausiliarie" sinora delineate, fino al punto in cui s'intersecano, perveniamo all'accennata concezione di un'"immaginazione originaria"; in altri termini, nel fondamento da cui affiorano i detriti del sogno, o nel fondamento delle fasi della vita vegetativa nella sua massima concentrazione – nell'infanzia o nel contatto dei sessi –, precisamente là dove si annunziano le forze della vita che diviene, si dànno, anche se in immagini mutevolissime, delle fantasie primordiali di un preliminare progetto della vita, la quale avverte in se stessa la tendenza a un piú alto livello formale, a una maggior "intensità di corrente": ma come segno di una *idealità vitale* diretta, cioè di una direzione insita nella substantia vegetans verso una qualità o una quantità maggiori, dove c'è da domandarsi se una tale distinzione sia di per sé giustificata. E se l'im-

maginazione creatrice "idealizza" il mondo, si prescrive le mete evolutive di questa interna esigenza: una "biologia della poesia" non è impossibile concepirla, tanto che è stata una concezione di pensatori della profondità di uno Schelling, di un Novalis e di un Nietzsche.

Siamo qui di fronte a una delle molteplici fonti dell'arte. Quanto agli impulsi che in essa vivono, ho sempre considerato quanto mai significativi i pur ingenui cenni che gli antichi ebbero al riguardo, compresi i miti come quello di Pigmalione. Dice Cicerone (*De oratore*, II, 9) che Fidia, allorché scolpiva la statua di Giove o di Minerva, non prendeva a modello una figura umana, ché invece nel suo spirito era viva un'elevata idea di bellezza, e quella incessantemente contemplava, applicando la sua arte e il suo lavoro nell'imitarla. Questo, nella sua modesta semplicità, è realmente tutto quanto v'è da dire a proposito di tale radice dell'arte. È questa l'immaginazione originaria, e l'arte è il modo di porsi in rapporto attivo con essa. Solo l'arte visiva, la scultura soprattutto, può mediare una reale intuizione di quale sia il livello di compimento vitale che la nostra immaginazione originaria ancora avverte in sé come possibile. Non stupisce che le arti figurative possano esercitare effetti profondi di educazione alla forma sulla cosí vulnerabile immaginazione primordiale dell'uomo; e già Lessing diceva (nel *Laocoonte*) che lo Stato antico doveva la bellezza degli uomini anche alla bellezza delle statue. La grande arte possiede un'autorità insurrogabile. L'architettura infine è la dimensione in cui questa autorità diviene tema a se medesima, cosí come Vitruvio dice degli edifici eretti da Augusto: "Verum etiam majestas imperii publicorum aedificorum egregias habet auctoritates."

Questo vedere nell'arte un progetto preliminare dell'idealità vitale concorda con le concezioni predominanti nell'estetica idealistica da Kant in poi. Sempre si tratta, in questa estetica, di mostrare l'identità delle energie creatrici che operano nell'uomo e delle organiche energie configuratrici che operano nella natura, cosí come in proposito si esprime Schelling nello scritto *Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur* ([Sopra il rapporto delle arti figurative con la natura] 1807): "Tutta questa trattazione intende dimostrare che il fondamento dell'arte e perciò anche della bellezza è nella vitalità della natura."

Secondo la nostra concezione, l'efficacia dell'opera d'arte su chi la contempla è da caratterizzarsi in un duplice senso: da un lato l'opera d'arte parla interamente alla immaginazione, introduce cioè un processo di "trasposizione" sin nell'indeterminata profondità dell'immaginazione originaria, che nell'immagine si fa distinta e percepibile. E poiché l'immagine anima e riempie la nostra fantasia, e sempre inoltre l'attrae a sé e la condensa, una comunicazione si origina fra strati che nell'uomo sono di

solito inespressi e non detti e una realtà che sta dinanzi agli occhi. Ma proprio la consapevolezza dell'"immagine," dell'irrealtà consente di *permanere* in questo movimento senza trovarlo inadeguato, come invece avverrebbe per il mero movimento dell'immaginazione rispetto alla *realtà*.

Ha qui una delle sue radici anche la *religione*, e precisamente quella che essa ha in comune con l'arte. "Il mondo degli dei," dice Schelling, "non è oggetto né del mero intelletto né della ragione, è bensí afferrabile unicamente con l'immaginazione" (*Philosophie der Kunst* [Filosofia dell'arte], Scritti postumi 1802-1805, § 31). Sono costretto in questa sede a lasciare questa concezione in uno stato di genericità piuttosto insoddisfacente, non potendo essa che restare astratta se distaccata dal materiale storico e etnologico; ma dove la religione rappresenta esseri viventi, esseri piú perfetti dell'uomo, là essa vive dell'immaginazione originaria. Ed è già questo l'ambito, per paradossale che sembri, del culto degli animali, dimostrabile in forme diverse in ogni luogo del pianeta. Ipsen mi dette una persuasiva interpretazione di questo universalissimo fenomeno: nell'animale l'uomo ammira una modalità di esistenza imperturbata, imperturbabile, che a lui *non* è data, una modalità dunque della "potenza": una perfezione non umana e interpretata dalla sua immaginazione come sovrumana. In altri termini: tutta la disarmonia e tutto il peso costituzionali dell'umana esistenza – la sovrabbondanza di pulsioni, la necessità di autocondursi, la necessità del lavoro, l'inquietudine che si accompagna alla previsione e il perpetuo spettacolo della morte – tutte queste rischiose complicazioni della vita non compaiono nell'agevole, sicura, quieta vitalità dell'animale appunto, e in ciò l'uomo, proprio perché uomo, si distingue dall'animale, il quale è "divino" sotto il riguardo della forza composta e segreta della sua esistenza. La religione è qui ancora "vegetativa," un'asserzione che il vivente fa su se medesimo trasponendosi in un altro vivente.

Parte terza

Leggi pulsionali. Il carattere. Il problema dello spirito

38. *Rifiuto delle teorie degli istinti*

L'ultimo compito che ci resta da affrontare è la descrizione del costituirsi del carattere. Mostreremo che la nostra concezione complessiva dell'uomo come di un essere che agisce, anche qui, consente, di conferire ai fatti un ordine piú consono. Poiché numerosi fraintendimenti, in parte a me imputabili, in parte però anche tendenziosi, lo richiedono, nella conclusione del libro tenterò anche una delineazione del problema dello "spirito." Porremo dunque al centro di tutte le successive ricerche ancora una volta l'azione. La nostra domanda d'ordine generale è questa: quale ha da essere l'assetto pulsionale di un essere aperto al mondo, che non può prescindere dall'elaborare il mondo con il proprio agire, di un essere al quale non è possibile attribuire che pochi istinti specifici nel senso direttamente organico, a causa appunto della specializzazione insufficiente dei suoi organi e del suo carente adattamento al mondo? Di un essere, oltretutto, che non può farsi assorbire dalla situazione in cui si trovi, dalla casualità dell'adesso, che dunque è costretto a prevedere e a prepararsi ad affrontare, già oggi, i bisogni futuri, il cui assetto pulsionale in quanto tale è perciò, necessariamente, in un certo senso orientato al futuro, un essere che "la fame futura rende affamato"?

Data la nostra impostazione, dovremo, com'è comprensibile, discostarci ampiamente dai modelli della psicologia vera e propria, essendo questa necessariamente vincolata al procedimento dell'astrazione, di cui subito diremo. Una determinata persona, cioè, si è costretti a descriverla in base a ciò che fa e ai contenuti nei quali rivela le proprie inclinazioni. Nella sfera del pensiero, che è astratto e rigidamente fissante, si perviene di necessità a una serie di "qualità" generali, quali fermezza, accortezza, abilità, propensione ai piaceri, eccetera, nelle quali tuttavia si tralascia di considerare sia l'azione sia i contenuti concreti, appunto perché dai

comportamenti tenuti nel mondo si sono inferite le "disposizioni che in essi si manifestano." Occorre quindi fare il secondo passo, reintegrare quell'astratta interiorità qualitativa che viene descritta con parole terminanti con i suffissi -ità, -one, -ezza, -anza, introducendo l'"ambiente," il "milieu," eccetera. Ci troviamo cosí di fronte all'onnipotente coppia di concetti disposizione-ambiente; se non che, grazie al punto di partenza di cui si diceva dianzi, abbiamo perduto di vista l'intera realtà delle azioni e finiamo col pensare soltanto a un'interiorità corredata di qualità che si trova davanti a un mondo esterno. Pur non arrecando ulteriori danni se tutto si limita a una descrizione approssimativa, questo modo di procedere occulta certe leggi soggiacenti alla struttura pulsionale umana, se queste leggi dovranno essere comprese in base al rapporto di quella con l'azione.

L'approccio testé descritto consente un'altra possibilità ancora, quella di proseguire nell'usuale procedimento del "ricondurre." Non è per caso possibile ricondurre le tante -ità e le tante -oni a un numero inferiore, per esempio concepire la vanità, l'ambizione e lo spirito d'intrapresa come varianti dell'"aspirazione al potere"? Per questa via perverremmo alla formulazione di una teoria degli "istinti fondamentali" e ci troveremmo ad aderire a un indirizzo della psicologia, la teoria degli istinti, che ha preso le mosse da Schopenhauer e attraverso Freud e Klages ha avuto diffusione grandissima. Questi tentativi naufragano senza eccezione e per gli stessi motivi delle teorie tipologiche, cioè per l'arbitrarietà delle assunzioni. Potere, egoismo, sessualità, istinto di imitazione, coazione a ripetere, istinto della rinuncia, istinto di autoaffermazione, di autovalorizzazione, di autoimposizione, istinto motorio, istinto della forma, di distruzione e molti altri in ogni pensabile combinazione sono stati di volta in volta dichiarati ciò che v'è di "peculiare" nell'uomo. Mc Dougall afferma oggi l'esistenza di diciotto istinti fondamentali, tra cui la curiosità, la comodità, l'istinto migratorio e quello della socievolezza, mentre Watson ne ha già elevato il numero a una cinquantina. Secondo Shaffer (*The Psychology of Adjustment*, cit.), Bernard (1924) avrebbe rilevato, in uno spoglio di parecchie centinaia di autori, ben 14.046 *human activities*, definite come "istintive"!

Naturalmente non è difficile avvedersi, se si guarda un po' piú a fondo, che l'uomo, anche quando è descritto come una "globalità" di disposizioni, qualità, istinti fondamentali, eccetera, non rappresenta mai onnilateralmente questa globalità. E piuttosto, se si intende mantenere lo schema concettuale e pur tuttavia avvicinarsi alquanto alla realtà, occorre rappresentarsi tale struttura di qualità e di pulsioni in una maniera per cosí dire piú agile. Rispetto a situazioni diverse l'uomo sviluppa qualità assai diverse, che oltretutto possono mutare storicamente, variare col tempo.

Assai interessanti sono le osservazioni di Hoffmann (*Das Problem des Charakteraufbaus* [Il problema del costituirsi del carattere], 1926), il quale fa notare come Federico Guglielmo I, il re soldato, tenesse un comportamento diversissimo in situazioni diverse: serio e conscio dei propri doveri, ma anche brutale e violento come sovrano, lo era altrettanto nella cerchia familiare; con gli amici invece era gioviale, socievole e spiritoso, di franca cordialità. Nelle prese di posizione in politica estera era per contro timoroso, esitante, irresoluto e, presso gli altri monarchi, aveva fama di malfido. Bismarck, affatto docile, cortese e costumato da giovinetto, "ragazzo fine, d'animo gentile e sensibile," rivelò in seguito, dopo i venticinque anni, la piú incontinente dissolutezza, divenendo un temuto attaccabrighe, una persona quasi intrattabile, uno "Junker" d'imperiosa influenza in tutti i suoi atteggiamenti. Sono esempi di notevole importanza, poiché mostrano la necessità di reintrodurre il mondo, che la concettualizzazione mette tra parentesi, sicché non resta, in conclusione, che approdare alla biografia, alla descrizione di un singolo arco di vita. Se ne deve concludere che l'individuazione e l'analisi di qualità, disposizioni o istinti fondamentali sollevano un'intrinseca problematica logica. O ci si attiene, quanto "all'uomo," a un elenco quanto si voglia lungo di concetti vuoti di contenuto, oppure, se si intende stare al concreto, inevitabilmente si ricade nella dimensione biografico-descrittiva. La tipologia cerca, è vero, di tenersi nel mezzo, in una sfera di generalità media, ma se vi permanesse si ossificherebbe in una pseudoscienza. Non si dovrebbe dimenticare che il tipo era stato inteso assai giustamente, da Dilthey per primo, come un'*approssimazione* alla descrizione della personalità individuale.

Ai nostri fini si rende indispensabile in primo luogo una franca confutazione della "psicologia degli istinti." Ne ricaveremo dei particolari benefici perché le confusioni che emergono in questo campo sono imputabili all'equivocità del concetto di istinto.

Nell'uomo si dà comportamento istintivo in tutti quei casi in cui gli organi lavorano "come si conviene," dunque nel succhiare del poppante, nel suo esercitarsi nell'afferrare, e forse nei movimenti dell'abbracciare. È certa, ovviamente, una radice istintuale della vita sessuale.

Ma, a parte questi e pochi altri esempi, su cui peraltro gioverebbe discutere, il fatto è che noi conosciamo gli uomini soltanto come esseri culturali, li conosciamo cioè come esseri che si adoperano in una serie di azioni indescrivibilmente multiformi e socialmente mediate, tali cioè che non si potrebbero comprendere senza altre azioni di altri uomini, e che quindi sono state apprese. Qui non ha senso parlare di figure motorie ereditarie, evocate da situazioni chiave, non ha senso perciò parlare di azioni istintive vere e proprie. Ora, d'altra parte, tutti questi modi di

comportamento – se visti dal versante della soggettività – possono svolgersi *istintivamente* (*getrieben*), per quanto densi di presupposti siano, e possono pervenire a una stabilità, a una sicurezza e a un'automatizzazione, le quali inducono ogni volta nella tentazione di interpretarli come emanazioni di istinti retrostanti. Questo *potenziale investimento pulsionale* di tutti, senza eccezione, i tipi di attività umane, dalla filosofia alle pratiche dei cacciatori di teste, che peraltro sono attività apprese e le cui variazioni sono sempre pensabili al pari della loro sparizione completa, è di grande significato. Ed è da spiegarsi in base alla medesima *riduzione degli istinti* che palesemente comporta il recedere del comportamento autenticamente istintivo. Il ridursi delle azioni istintive autentiche avviene apparentemente in un rapporto di complementarità con la fetalizzazione morfologica e con lo svilupparsi dell'encefalo, ma, inversamente, ha il significato di una *de-differenziazione* della struttura pulsionale, cosí che a questo punto tutti i modi di comportamento, pur ancora tanto mediati e casuali, di qualsiasi contenuto siano, attengano il lavoro o il gioco, possono per converso profilarsi come *investiti di una carica pulsionale* (*drangbesetzt*) *e con un valore di appagamento.* Da questa intrinseca plasticità della struttura pulsionale sorge in primo luogo la necessità, cui ogni cultura obbedisce a suo modo, di elaborare una determinata gerarchia e determinate regole distributive delle azioni richieste, tollerate e proibite e, appunto per questo, anche dei bisogni, e di imporle ai giovani. Noi non agiamo in questo o quel modo perché abbiamo determinati bisogni, abbiamo bensí questi bisogni perché noi stessi e gli uomini intorno a noi agiscono in questo o quel modo.

Questa de-differenziazione concerne palesemente, in una certa misura, persino il sistema pulsionale che è controllato dall'attività ormonica: quello sessuale. Non esiste pressoché attività, compresa la piú spirituale, che non *possa* attingere di qui una parte della sua dinamica, mentre la sfera sessuale, all'inverso, dà sempre spazio ad *altre* determinanti: sociali, estetiche, rituali, eccetera. Similmente avviene dovunque sia necessario propendere per l'ipotesi di una radice istintuale, di un *residuo istintuale*: cosí il semplice fatto dell'essere insieme, la semplice situazione di gruppo sembra avere l'effetto di evocare un bisogno di distinguersi e di dominare, bisogno che riveste il carattere di un residuo istintuale. Ma, anche qui, uno sguardo comparativo alla molteplicità delle culture rivela che pressoché ogni attività, già determinata per ogni altro verso, può rivestire un valore di prestigio, dall'arte di costruire imbarcazioni presso i Polinesiani a quella di entrare in trance dello sciamano di qualsiasi tribú mongola; "carisma sessuale," ancora una volta, incluso, il quale, in certi casi, significa anche potere. A causa di queste svariatissime *iperdeterminazioni* di ogni singolo

comportamento umano, il redigere cataloghi di istinti è una fatica senza speranza. Ogni concreto comportamento è socialmente determinato, membro sistemico di un contesto culturale, appreso e, in linea di principio, possibile anche altrimenti; eppure esso è, virtualmente, investito di istintività, capace in se stesso di adempiersi sino a un punto di saturazione (e non meramente suscettibile di esaurirsi per stanchezza) e, spessissimo, ha una chiara qualità o tonalità propria di un residuo istintuale. I concetti di riduzione degli istinti, residuo istintuale e de-differenziazione degli istinti sono categorie antropologiche autentiche e indispensabili.

C'è un altro aspetto che ci consente di corroborare questo punto di vista. Nel linguaggio popolare si designano come "impulsive" (*triebhaft*) quelle azioni che si scatenano in modo clamoroso. Non è privo di senso chiamare impulsivi il furto di generi alimentari dell'affamato o gli eccessi sessuali del detenuto. In siffatti casi siamo ai limiti piú bassi dell'esistenza, di fronte ad azioni tese a procurare un sollievo elementare, tutti i controlli d'ordine superiore essendo ridotti. Azioni invece nelle quali degli uomini attendono ad esempio alla caccia o alla coltivazione dei campi non sono azioni istintive, ancorché la fame, in ultima analisi, sia il loro movente. L'espressione "impulsivo," negli esempi summenzionati, intende il soddisfacimento "ex abrupto" di bisogni fisici minimi, denegati sino al limite del tollerabile. In situazioni normali, però, l'uomo è "spinto" al di là di tali limiti inferiori d'esistenza, poiché egli, piuttosto, ha il bisogno molteplicemente iperdeterminato di soddisfare la sua vita nutritiva e sessuale *non* in maniera "impulsiva," bensí in qualche modo piú ordinato e "composto." Si potrebbe parlare addirittura di un bisogno di bisogni che in linea generale travalichino tali limiti d'esistenza; al modo stesso che c'è l'"impulso" a guidare l'automobile, a ballare o a far collezione di opere d'arte. Siamo tornati al fatto di cui si diceva poc'anzi, che cioè modi di comportamento altamente condizionati e derivati possono conoscere un altissimo tasso di pulsionalità.

In una seconda accezione il linguaggio chiama impulsivi quelle azioni o quegli affetti che non siano passati al vaglio di una riflessione intelligente e pertinente e che non siano tenuti sotto controllo. In questo senso una persona ha per esempio una tendenza impulsiva alla millanteria, benché sappia che quanti la circondano conoscono bene questa sua inclinazione, oppure una propensione al lusso nonostante abbia piena consapevolezza della sua condizione e della limitatezza dei suoi mezzi. Viceversa non chiameremo impulsivo uno scoppio di furore che si manifesti al momento giusto, ben indirizzato per dir cosí. In fondo, in tali casi, si ha un mancato inserimento di un affetto, di un'inclinazione in una struttura

comportamentale, l'uomo cioè non riesce a prendere interiormente posizione verso se stesso.

Si dicono impulsivi, infine, gli atti di padroneggiamento di una situazione contingente, a differenza di quelli intesi a perseguire interessi permanenti. Impulsive in questo senso sono perciò la tendenza dei bambini a distruggere oggetti, la mancanza di riguardi, la reazione di paura, cosí come, in generale, è impulsivo ogni comportamento affettivo "cortocircuitato," cioè immediato e irriflesso, di fronte agli eventi, di cui è supremo esempio la condotta di quel pascià che, a una notizia infausta, fece tagliar la testa a colui che gliene era latore.

Il linguaggio chiama pertanto impulsive delle azioni, delle propensioni, eccetera *in contrapposizione* ad azioni, propensioni, eccetera non insignificanti, alle quali ci si dà consapevolmente, volutamente, ad azioni controllate e condotte e permanentemente determinate. È decisivo che *soltanto questi ultimi concetti contrapposti ai primi siano connessi tra loro.* In altri termini, siamo di fronte in questo secondo caso a uno strutturato intreccio di interessi, bisogni, inclinazioni e abitudini (insomma: pulsioni) che sono impegnativi, assunti come propri e come tali diretti, trascelti attraverso il loro reciproco confronto e posti inoltre in permanenza – e a questa struttura noi diamo il nome di *carattere.*

Apre invece a nostro avviso ben poche prospettive ogni tentativo di redigere cataloghi o elenchi di istinti fondamentali. Un comune punto di riferimento per questi problemi si ha piuttosto quando, muovendo dalla riduzione degli istinti, comprendiamo l'investimento pulsionale (che appunto quella rende possibile e che in taluni casi può essere assai complesso) proprio di *ogni* comportamento intelligente, e riconosciamo che ne deriva a sua volta la necessità del costituirsi del carattere.

39. *Due leggi concernenti le pulsioni. Lo iato*

La radicalmente mutata impostazione ci consente delle acquisizioni cui non è possibile pervenire né con il procedimento dell'astrazione delle qualità né con quello del porre come quadro di riferimento gli istinti. Ed è necessario percorrere questa via, poiché l'antropologia, cioè l'autocomprensione che l'uomo può raggiungere con gli strumenti della scienza, non può essere trascinata nell'incertezza di metodo propria delle teorie caratterologiche, delle tipologie, eccetera. Naturalmente questa impostazione non può essere per noi che quella filosofica già delineata: prenderà le mosse dalla rappresentazione complessiva dell'uomo cui siamo pervenuti

e avrà al suo centro l'azione. È tuttavia necessaria una preliminare, breve riflessione su alcuni punti inerenti al meccanismo (o, se si vuole, al vitalismo) dell'azione.

Volontari sono nell'uomo, in primo luogo, gli organi locomotori e percettivi, cioè quelli che mediano i circolari processi sensomotori della percezione e del moto. Nella Parte seconda del libro abbiamo indagato minutamente i modi in cui le nostre percezioni collaborano con i nostri movimenti divenuti variabili, e come, da questa collaborazione, nascano il linguaggio e infine il pensiero, che di nuovo confluiscono in quelle. Se vediamo un oggetto, non ne abbiamo soltanto una percezione interpretata e compresa, abbiamo bensí su di esso un potere che da tempo abbiamo acquisito, il potere di maneggiarlo, e abbiamo infine la capacità di impegnarci, di farci coinvolgere – pensando, riflettendo su di esso, sperimentandolo e utilizzandolo – in esperienze, successi o sorprese, che ora si manifestano. Come è evidente da tutto questo, il "circuito dell'azione" (mano, occhio, linguaggio) può chiudersi in ampia misura in se stesso, e trae da se stesso i motivi e le occasioni della sua attività, del suo persistervi o modificarla. Tali organi si differenziano da quelli che servono alla nutrizione, alla circolazione, alla respirazione, eccetera per il fatto appunto di non trovarsi in un rapporto di diretta e necessaria dipendenza reciproca, laddove questi ultimi lavorano "involontariamente"; e per il fatto inoltre di essere soggetti a stanchezza. Nelle loro prestazioni hanno bisogno di riposo e possono funzionare l'uno indipendentemente dall'altro, mentre per esempio cuore, polmoni, circolazione agiscono instancabilmente, in diretta reciproca dipendenza e proprio per questo involontariamente. Invece noi possiamo anche camminare senza parlare, vedere senza lavorare, udire senza vedere, lavorare senza pensare, muoverci senza percepire, e via dicendo; ma possiamo anche collegare tutte queste cose insieme e *trarre il motivo dell'attività di ciascuna di queste prestazioni dall'attività di altre.*

Se le funzioni sono impegnabili l'una indipendentemente dall'altra ma capaci di riferirsi l'una all'altra, ciò significa che *nella funzione di guida ci può essere alternanza*: le funzioni possono subordinarsi tra di loro ad libitum, nel che, appunto, si risolve il dato di fatto del loro alternarsi nell'assumere il ruolo guida. Per restare a esempi semplici, la prestazione della vista può guidare i movimenti dell'afferrare allorché ci orientiamo con gli occhi ai fini dell'azione; ma può avvenire anche l'inverso, quando cioè maneggiamo o distruggiamo una cosa per vedere come sia fatta in superficie o che cosa contenga all'interno. Possiamo anche camminare per udire, cioè andare al concerto, e udire per camminare, quando, perso

l'orientamento, tendiamo l'orecchio a qualche segnale che eventualmente possa guidare i nostri movimenti.

Le nostre capacità di agire sono dunque, nel loro insieme, largamente impiegabili in sé, oppure trovano i motivi della loro attività in parte in dati di fatto in cui s'imbattono, in parte nelle loro proprie abitudini, in parte in "trovate" d'ordine pratico o in obiettivi fantasmatici – comunque, in ampia misura, entro il "circuito dell'azione." Questo, pertanto, almeno a tratti, è in se stesso indipendente – ma indipendente da che cosa?

Indipendente dalle pulsioni. Da questo momento userò i termini pulsioni, bisogni, interessi come sinonimi, e del resto sempre al plurale. Essendo l'uomo un essere non specializzato e "rimesso a se medesimo" (il che implica anche un rapporto di contrapposizione con se stesso), un essere che non gode del supporto di alcun ambiente naturale a lui adatto, gli è negato il soddisfacimento diretto, proprio della naturalità animale, dei suoi bisogni vitali, perché egli difetta della "via breve," della via lungo la quale gli istinti dell'animale trovano, attraverso i sensi sintonizzati sugli stimoli, i loro obiettivi che la superiore saggezza della natura ha già predisposto. L'uomo deve rendersi maneggevole e riconoscibile, intimo e usufruibile quel campo di sorprese che è per lui originariamente il mondo, sí da procacciarsi, con un lavoro pianificato e pertinente, ciò di cui ha bisogno e che mai è a sua disposizione bell'e pronto. Appunto per questo l'ambito d'azione dell'uomo non è mai la situazione soltanto, il mero Adesso approssimativo e a portata di mano; egli invece deve conseguire, antivedendo, da questo Adesso le condizioni che potranno contribuire a reggere la sua esistenza in futuro. La sua vita pulsionale è perciò foggiata e orientata su questi fatti, e può essere compresa unicamente in base ad essi. Si considerino la non-specializzazione e la carenza di strumenti organici dell'uomo, la sua apertura al mondo, la sua intelligenza, e si misuri di qui il modo che egli, agendo, osserva per conservarsi in vita, e ci si domandi come debba essere la vita pulsionale di un essere siffatto.

Le molteplici risposte che daremo si illumineranno a vicenda. Cominciamo da un punto qualsiasi. Per prima cosa, le pulsioni occorre intenderle nel loro rapporto con l'azione e con i compiti che questa pone. Per l'uomo, essere che agisce, è di necessità vitale il poter *procrastinare* il soddisfacimento dei bisogni, giacché le attività preparatorie che debbono riconoscere l'utilizzabile ed enuclearlo elaborandolo nelle e dalle circostanze oggettive hanno le loro leggi precipue e coordinate ai fatti, ed è della massima importanza condurre l'esperienza e la sua elaborazione in termini logico-oggettivi, e non già consegnarla alle perturbazioni di un comportamento affettivo o appetitivo, appunto perché il soddisfacimento dei

bisogni dipende dall'esito oggettivo dell'esperire. A ciò provvede la natura in due modi: in primo luogo, rendendo il circuito dell'azione, come abbiamo or ora mostrato, mobile, impegnabile e controllabile di per sé; quindi trasformando l'inibibilità delle pulsioni *in un loro peculiare bisogno*, e in pari tempo mettendo a disposizione i mezzi per questo risultato. Sono, questi mezzi, insiti in un fatto, alla cui grande importanza ho già accennato: l'*eccesso pulsionale*, il quale di per sé costringe a elaborarle in qualche modo, e ciò non può avvenire se non in maniera che una parte delle pulsioni sia usata per inibirne delle altre. La possibilità di inibire intere pulsioni, anche di specie organica, è un fatto di prim'ordine, che può essere compreso soltanto in rapporto alle condizioni dell'azione, la quale dev'essere "sganciata," per cosí dire, dai bisogni, sí da affidarsi alle leggi oggettive dell'esperienza e in tal modo sviluppare la sua propria, necessaria, non delimitabile capacità. Questo procrastinare crea dunque uno spazio vuoto, uno *iato* tra i bisogni e gli adempimenti, e in questo vuoto non c'è soltanto l'azione, c'è anche ogni pensare pertinente, conforme ai fatti, il quale, se ha da essere corretto e fruttuoso, non può venir perturbato dalla pulsione, cosí come non può esserlo l'azione. Tale iato, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indipendenza di questa.

Quando dunque noi avvertiamo una pulsione, un bisogno, non è in nostro potere, cioè non dipende da noi il sentirlo. È però in nostro potere il soddisfarlo o il non soddisfarlo. È questo un dato di fatto che già Fichte (*Werke*, 4, p. 126) aveva a ragione posto in risalto. Se e quando, in quali circostanze (da configurare) noi dobbiamo impegnarci in azioni per produrre quei mezzi, prossimi e lontani, che infine servono a soddisfare questo bisogno, sono questioni su cui non può decidere il bisogno stesso nel momento appunto in cui va soddisfatto. Ne consegue che le azioni debbono essere "sganciabili" dalle pulsioni, che si deve creare uno *iato* tra loro, avendo le prime bisogno dei *loro* tempi e delle *loro* occasioni per poter essere adeguate, ponderate, migliorabili e ripetibili. Questo processo di mediazione, nel quale, ovviamente, le azioni s'intrecciano anche tra di loro, è indelimitabile e può estendersi e moltiplicarsi incalcolabilmente; per esempio: quale delle azioni che un meccanico montatore o un contabile quotidianamente svolgono serve propriamente al diretto procacciamento di cose utili a soddisfare i bisogni della vita? Nel sistema della civiltà moderna, il carattere indiretto della conservazione della vita è venuto assumendo le dimensioni di un apparato enorme, nel quale per altro tutti trovano modo di vivere e nel quale ogni minima componente è un fatto del lavoro organizzato secondo razionalità e disciplina, tanto che

va impedito ogni attentato ai fondamenti di questo sistema, consista anche solo nell'abbassamento, dovuto al prevalere di chiacchiere romantiche, del livello del sapere oggettivo e della ricerca, delle quali esso vive.

Che perciò la civiltà non solo sia accettabile, ma necessaria alla vita, è cosa insita nell'uomo e, in ultima analisi, radicata in questo *iato*, nella separabilità cioè delle azioni dalle pulsioni, che è la condizione dell'esistere di un essere cosí fatto. L'occhio, l'intelletto, la mano sono volti all'esterno, attivi sulla realtà in un rapporto di opposizione e collaborazione reciproca, in se stessi disponibili. E ciò indipendentemente – non in via assoluta, va da sé, ma in condizioni anch'esse da sperimentare – dai bisogni ritmici dell'organismo che stanno al fondo della vita pulsionale.

Questo non è tuttavia che *un* aspetto del complesso problema, onde ne metteremo in luce subito un altro, di specie contrapposta.

In un essere che progetta e agisce, che è costretto a strappare al mondo i mezzi per condurre la propria vita e che perciò è coinvolto in maniera impredeterminabile nelle leggi dei fatti, naturalmente non sono per nulla pensabili né possibili un confine e una differenza nettamente determinati tra azioni biologicamente adeguate in via diretta e azioni mediate, dall'adeguatezza sempre piú indiretta. Occorre perciò formulare ancora una volta la domanda: come ha da essere la vita pulsionale di un essere *per la cui vita sarebbe pericolosa la distinzione tra azioni biologicamente adeguate in via diretta e azioni dall'effetto piú remoto e mediato*? La risposta è questa: le pulsioni umane sono suscettibili di sviluppo e modellazione, *sono in grado di concrescere con le azioni, le quali in tal modo diventano esse stesse dei bisogni*. Questo fatto straordinario inerisce alla condizione umana allo stesso modo della "sganciabilità" sopra discussa delle pulsioni dalle azioni, che è possibilità per cosí dire inversa. Perciò si può anche dire che non sussistono confini oggettivi tra pulsioni e abitudini, tra bisogni primari e bisogni secondari, e che invece questa distinzione, ove compaia, è *istituita dall'uomo stesso*; ovvero, inversamente: tale distinzione consente che determinati bisogni in lui si trasformino, e, per suo tramite, si diffondano per il mondo sino a costituirsi in interessi riposti in azioni piuttosto specifiche e concernenti fatti singoli. In altri termini, per un essere che agisce e che perciò è esposto alla casualità illimitata del reale, è di vitale importanza che anche le capacità piú peculiari possano trasformarsi in bisogni e siano, di conseguenza, perseguite "con interesse." A ciò inerisce non soltanto una sorta di volontà periferica o estrinseca nell'affrontare, nel resistere, nell'approfondire le resistenze e i problemi che insorgono continuamente nell'agire, ma inerisce soprattutto, in linea di principio, la capacità di trovare soddisfazione anche nei compiti e nelle attività piú indiretti e particolari, sí che *possano* trasformarsi in bisogni. È decisivo dunque che

"per quanto possibile, i mezzi siano anche, in qualche modo, scopi, cioè desiderabili non solo per quel che ottengono, ma anche per quel che sono" (Leibniz, *Teodicea*, § 208, trad. it. di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973, p. 307). Le pulsioni umane mirano pertanto a una "enucleazione selettiva" (*Herauszüchtung*), a uno *sviluppo che le orienti partitamente sui fatti del mondo*, e sono successive alle azioni: è cosa assai opportuna che esse possano questo soltanto perché sono *anche* inibibili e sostituibili dall'azione. Nascono cosí non solo interessi per i fatti e per il pertinente rapporto con essi, ma altresí queste azioni si trasformano in abitudini, cioè in bisogni, e non si può nemmeno dire che questi siano istintivi *in linea secondaria*. Si può capire tutto questo soltanto concependolo come necessario alla luce della costituzione complessiva dell'uomo: essere che non può agire "per istinto," dipendendo la sua esistenza dal penetrare i fatti, e dal dominarli: e per ciò appunto anche i modi *piú particolari* di questo penetrare e di questo dominare debbono poter divenire dei bisogni. Per tale motivo abitudini e interessi, anche superficiali, dicono qualcosa dell'uomo, cioè dei suoi orientamenti rispetto al mondo, quelli nei quali egli ha fissato le sue pulsioni. Se si considera un uomo scevri da pregiudizi "scientifici," cioè affidandosi alla semplice rappresentazione, il punto in cui se ne esperisce la personalità, il "Sé" non è altro che nella sua esigenza di determinate attività, nell'ordine con cui egli domina gli interessi che in lui vivono e che egli "agisce"; e in nessun modo in quelle che si chiamano "qualità." Il metodo seguito sinora dalla psicologia si è spesso risolto nello sciogliere il carattere dell'uomo dall'azione e nel trasferirlo nell'"interiorità," laddove, di fatto, è leggibile nelle sue "estrinsecazioni," nei suoi atti, nei suoi successi e insuccessi, nelle sue abitudini, nei suoi interessi. Tutte queste cose sono però percorse da *prese di posizione*, che il singolo in parte fa sue in permanenza, e che d'altronde l'ambiente circostante – con l'educazione che impartisce e l'influsso che esercita – gli ha fatto accettare sin dalla primissima giovinezza. Nel carattere di un uomo c'è sempre dunque ciò che egli è *divenuto*, anzi quel che è divenuto *autonomamente*, mentre nella coppia di concetti disposizione e ambiente il Sé non compare in generale. E purtroppo questa coppia di concetti continua a dominare la psicologia moderna, pur essendo assolutamente inutilizzabile per due motivi: in primo luogo perché le "disposizioni" sono semplicemente inferite dal comportamento, e precisamente rinunziando appunto al momento rappresentato dall'azione: infatti ogni inclinazione che si esprima attivamente ha già attraversato la fase della presa di posizione o, in linea di principio, è quanto meno oggetto virtuale di una presa di posizione. In secondo luogo, il termine "ambiente" resta completamente indeterminato: non può essere inteso nel senso di ambiente biologico o

"mondo proprio," essendo questo, come abbiamo mostrato,* un concetto della psicologia animale. Nella sfera umana, esso non può che significare "ambiente culturale," e che cos'è questo se non un campo complicato all'estremo e assolutamente storico di autentici *fatti*, cioè di sedimentazioni delle azioni compiute da comunità esistenti da gran tempo? Un carattere perciò si riconosce al modo come e ai punti in cui si inserisce nel campo d'azione nel quale una cultura prende corpo; si riconosce al suo comportarsi negli attivi incontri con uomini e cose e al modo come, in questi fatti e incontri, e attraverso essi, si adopera per una *trasformazione* dell'ambiente, e cioè si costruisce l'ambiente che vuole avere. Detto in modo grossolano, l'"ambiente" non contiene nient'altro che uomini e cose: i primi influiscono attivamente gli uni sugli altri, le seconde sono addirittura azioni prefigurate, atti già compiuti: il piú semplice utensile lo comprova. Nello schema disposizione-ambiente, almeno nella sua consueta accezione superficiale, manca perciò nientemeno che la cosa fondamentale, mancano il Sé e la consapevolezza che l'*azione* contiene in sé, e crea, l'ambiente. Questo schema è dunque uno di quei cattivi espedienti concettuali della biologia che appunto impediscono e dissolvono una concezione autenticamente biologica dell'*uomo*. Per un essere quale è l'uomo, è essenziale che egli metta a cimento le sue pulsioni e i suoi bisogni nel mondo e li orienti sul mondo, perché deve cogliere se stesso contemporaneamente al mondo, sí che il carattere, risultato di un processo di educazione e di disciplina, "si fissa" solo grazie all'azione e ai suoi retroattivi effetti (e anche alle azioni di altri).

40. *L'apertura delle pulsioni al mondo*

L'impostazione che abbiamo dato alle nostre riflessioni sui problemi del mondo interiore dell'uomo ci ha consentito di interrogarci, forti dell'acquisita visione complessiva dell'essere umano, circa la struttura che la vita pulsionale di un tal essere, cui la natura ha additato l'azione, deve necessariamente avere. E ponendoci questa domanda, già siamo pervenuti a due risolutivi schiarimenti: la vita pulsionale dell'uomo palesa, come caratteristica di fondo, due direzioni per cosí dire opposte. Da un lato, l'adempimento di tutti i bisogni umani, anche degli elementari, avviene alla condizione che le fattispecie e le circostanze del mondo siano, sin nei particolari, riconosciute e dominate e che questo riconoscere e questo

* Nel nono capitolo, discutendo le concezioni di von Uexküll [*N.d.T.*].

padroneggiare siano acquisiti, nel caso dell'uomo, nelle *stesse* attività di rapporto con i fatti e le circostanze. Per questa ragione tutti i bisogni umani sono nel contempo bisogni "superiori," sono cioè degli interessi per le condizioni del loro adempimento, per gli ostacoli e le situazioni coronate da successo, per le attività e le loro stesse modificazioni, nelle quali il mondo è rielaborato a dimensione utile alla vita umana. Perciò le pulsioni debbono essere "per natura" plastiche, adeguate alle cose, corrispondere alle circostanze, poter "concrescere" con il mutare delle situazioni e con il connesso mutare delle azioni: non essere *condizionate* dalla situazione ma *corrispondervi*, e ciò *per essenza*, trattandosi di pulsioni, appunto, umane. Dall'altro lato, occorre però che entro certi limiti – e invero nella misura piú ampia possibile – le pulsioni siano anche, a loro volta, suscettibili di inibizione, cioè indipendenti o, per meglio dire, "sganciabili" dai processi dell'agire e dell'esperire. Essendo anzi questi, e sin dal principio, non adattati a una qualche determinata situazione di fatto, sicché l'infinità delle possibili fattispecie impone di impegnarsi a loro riguardo "oggettivamente," cioè riconoscendole, saggiandole, esperendole, sperimentandole, i bisogni e gli interessi debbono poter essere raffrenati, per la precisa ragione appunto che il loro appagamento futuro dipende dal fatto che le circostanze siano prese in considerazione unicamente in quanto tali. Questo "iato" tra i bisogni e le pulsioni da un lato e i loro adempimenti e le azioni ivi implicate dall'altro è la circostanza decisiva che sola *apre lo spazio a un'"interiorità" in generale.*

A questo proposito si vengono schiudendo delle prospettive di grande rilievo, che è necessario sviluppare nei particolari. Le due caratteristiche testé discusse della costituzione pulsionale umana rinviano a peculiarità ancor piú profonde, cioè all'*essere-cosciente* (*Bewußtheit*) e all'*essere-mondana* ("*Welthaftigkeit*") dell'interiorità umana, dunque alle caratteristiche che si sogliono intendere con il concetto di "psiche."

Lasciamo per ora cadere tutte le rappresentazioni che si connettono a questo concetto, soprattutto ogni idea di un dualismo anima-corpo, e atteniamoci soltanto a quel che dell'uomo già sappiamo. Un essere aperto al mondo, cioè non specializzato, che per poter vivere si affida alla sua propria attività e intelligenza e che, esposto al mondo in ogni senso, deve mantenervisi, appropriandosene, elaborandolo da cima a fondo, riconoscendolo e "prendendolo nelle sue mani"; un essere siffatto, se come un animale non disponesse che di alcuni istinti fissi e a senso unico, sarebbe perduto anche se questi istinti potessero essere corretti dall'esperienza. Nulla infatti garantisce che si profilino in generale le situazioni alle quali quegli istinti dovrebbero rispondere, se non le producesse autonomamente l'uomo. Ma, appunto, per produrle, egli ha bisogno di una situazione

pulsionale per principio *diversa* da quella che un essere istintuale può avere; ha cioè bisogno, in una parola, di una situazione pulsionale *aperta al mondo*. Tali caratteristiche cui accennavamo della "mondanità," dell'apertura al mondo e dell'essere-cosciente proprie della vita pulsionale umana si rendono dunque comprensibili ove siano riguardate dai nostri fondamentali punti di vista antropologici e non in altra maniera. Per disporre di una definizione maneggevole di questo assai multiforme dato di fatto, lo compendierò – compendierò cioè i caratteri da ultimo menzionati – nell'espressione "orientabilità" delle pulsioni, dove già la scelta del termine vuol alludere al fatto che abbiamo a che fare con una *prestazione* che l'uomo ha da attuare in prima persona.

Se ora vogliamo rappresentarci in modo pertinente l'"interiorità" dell'uomo, dobbiamo innanzitutto situare il *pensiero* là dove è il suo posto: esso per l'appunto non è originariamente "interiorità," è invece da derivarsi a muovere dal *linguaggio*; è un sistema che è tutto nel circuito sensomotorio, in quanto si tratta di un sistema di interpretazioni e designazioni orientato all'esterno, di un organo deputato al progettare e alla visione panoramica, di un organo di guida dell'azione. In quanto *sistema esonerante*, esso è volto – come sopra abbiamo visto – a "ridurre" i contenuti immediati e plastici, a instaurare una "de-sensorializzazione" ("*Entsinnlichung*") e, soprattutto, ha la capacità di far proseguire in sé e di adempiere le sue intenzioni: in tal modo, semplicemente slittando lungo i "nuclei" dei complessi delle rappresentazioni, esso diviene muto pensiero interiore, mai però venendo meno al suo compito, il controllo del comportamento, al quale deve infine attendere. Trova infine in se stesso motivi per una costruzione orientata, e in se stesso rinviene dei compiti, attendendo ai quali può attuare uno sviluppo grandioso delle proprie capacità, e sviluppare per cosí dire una pura tematica intrinsecamente tecnica su su sino alla matematica, anche se, quanto a quest'ultima, solo dopo l'invenzione della scrittura, grazie alla quale il pensiero può entrare in rapporto con se stesso e fissare i singoli suoi passi trasformandoli in istruzioni per il suo attuarsi. Ma tutto questo non toglie affatto che esso sia un "sistema volto all'esterno," che sia sorto per il padroneggiamento del mondo da parte dell'uomo nell'azione, che inoltre sussista per conferire piena libertà all'agire, allorché trascorre in se stesso da un concetto all'altro, assume A per B, collega tra loro nuove attese, intreccia insieme l'assente e il presente e amplia all'infinito il campo dei punti di vista, muovendo dai quali è possibile porvi mano. Se l'azione si blocca tra due possibilità, segue allora i motivi che il pensiero adduce, inserendo una di queste possibilità nella dimensione del promettente. È assolutamente da tener ferma la verità scoperta da Schopenhauer: il pensiero è un "rappresentare il rappresentare," un'estensione del presente nel futuro e nell'assente, interamente in rapporto con l'azione: "medium dei motivi," come dice ancora Schopenhauer, mezzo delle sollecitazioni motivanti.

È necessario tener fermo a questi concetti, inquadrando esattamente il pensiero come un processo sensomotorio; solo allora potremo sollevare in generale la questione del come e perché la vita pulsionale divenga cosciente. Se consideriamo la nostra propria vita interiore nella sua realtà, nella quale non ricorrono astrazioni, cioè quanto vien definito con parole terminanti in -one o -ità, ci avvedremo in primo luogo che la nostra interiorità ci è data in generale unicamente in fase di stasi, nello stato di inazione, "sganciata" dunque dalle azioni, come "iato." Negli stati di attività massima, intensa, per esempio in momenti in cui si è impegnati a scansare un pericolo, non si dà "interiorità," bensí azioni fulminee, un'acuita presenza di spirito volta all'esterno, un'estrema, perentoria incisività di immagini mutevoli, e nessun sentimento, eccettuato quello dell'energia. Quando invece non agiamo e stiamo inattivi, o quando – il che in questo caso è la stessa cosa – siamo appena superficialmente occupati in cose abitudinarie che si svolgono in modo meccanico e agevole, esperiamo allora l'interna sovrabbondante pressione delle pulsioni. Troviamo allora in noi in primo luogo desideri o interessi, cioè l'urgere di fantasmi di compiti, propositi o speranze, interiori approcci all'attività in vista di determinate mete di cui siamo consapevoli, che vediamo nell'immaginazione e concepiamo nel pensiero. Le pulsioni s'impradroniscono allora anche del pensiero; gli ostacoli e le circostanze, i timori e i progetti trascorrono in ricordi e in attese; in noi prende a dispiegarsi un mondo dinamico e ponderato, che a ben vedere non ha per nulla il carattere della "soggettività," dell'egotismo, bensí riveste il valore – coniugato con lo spessore del mondo – di situazioni possibili dalle quali scaturisce la spinta (*es drängt*) ad assumere un comportamento. Hanno qui un loro ruolo circostanze svariate e mutevoli, eppure di volta in volta univoche, allo stesso modo che determinate persone "rappresentate."

Possiamo a questo punto riproporre la domanda: quando la natura renderà cosciente la vita pulsionale di un essere, e quando la consegnerà, perciò, ai pericoli della *perturbabilità*? Naturalmente, quando quest'essere non trova d'acchito nel mondo che direttamente lo circonda, per tanto che questo sia raggiungibile dai suoi sensi, gli adempimenti dei suoi bisogni, quando dunque, detto in termini un po' paradossali, *deve vederli in sé perché non li vede fuori di sé*. L'interiorità umana è *aperta al mondo*; e ciò significa per un verso: investita da esperienze, impressioni, intuizioni, su ciascuna delle quali può attecchire e crescere un aspirare, un tendere; per un altro verso significa: la vita delle pulsioni e dei bisogni umani racchiude *valori*

lontani, immagini del passato, un tendere verso ciò che è assente, un desiderare, un anelare a situazioni e circostanze future. Ma questa, come si vede immediatamente, è per l'appunto la costituzione che non può non inerire a un essere che agisce ed è costretto ad atteggiare i propri comportamenti nell'aperta dovizia del mondo, e precisamente in modo che l'attualmente esistente debba essere in linea di principio affrontato e trattato in base alle aspettative suscitate dalle esperienze.

In tal modo tutti i fenomeni originari si spiegano a vicenda. L'uomo orienta le sue pulsioni e i suoi bisogni; con le sue azioni conferisce loro dei contenuti perché, compiendo delle esperienze, anzi solo per il fatto di avere la parola e di decifrare il mondo, li accoglie in sé, cioè media egli stesso la determinazione dei contenuti concreti delle sue pulsioni, che si destano nella direzione del suo agire e a questi oggetti, e si agganciano alle immagini dell'esperienza. In ciò l'uomo si esperisce come tale, *diviene necessariamente un "problema" a se stesso*, un oggetto con cui "fare i conti" e verso cui prendere posizione. A questo si riferiva Nietzsche con l'espressione "Einverseelung," psichizzazione, e Kant aveva sguardo acuto quando affermava che *sono le rappresentazioni del senso esterno quelle con le quali noi arricchiamo il nostro animo*, lo stesso Kant che sottolinea (*Critica della Ragion pura*, paragrafo "Confutazione dell'idealismo," ed. Laterza cit., 1949[6], p. 237) che l'esperienza interna è in generale possibile soltanto per mezzo dell'esperienza esterna.

Ora, se – come si vede – il sistema dell'azione può muoversi in se stesso in direzione dei fatti ed è impegnabile indipendentemente dalla situazione di bisogno, questa inibizione, questa procrastinazione delle pulsioni, in una parola lo "iato" *pone a nudo un che di interno*, che è però *un che di orientato*: è "corredato di rappresentazioni del senso esterno," fuso con immagini dei desideri, delle circostanze, con speranze d'attuazione e con abitudini; impulsi, bisogni, interessi dell'uomo *si danno solo in questa forma*. Giacché questa è la struttura pulsionale di un essere cui fa difetto la via che attraverso il movimento innato e sicuro del proprio esito congiunge direttamente l'istinto allo stimolo selezionato; di un essere dunque nel quale il mondo esterno deve concrescere, sí che, come ben vide Herder, tutti gli stati interni divengono – vengono portati – "a misura di linguaggio."

Faremo ora un passo innanzi, e tuttavia continueremo a ripetere quanto abbiamo detto, in modo che ci resti presente alla mente e possa affiancarsi ai nuovi risultati che raggiungeremo. Alla domanda che ora pongo, come si orienti un bisogno, come diventi "a misura di linguaggio," cioè cosciente e, in linea generale, *acquisti un contenuto*, possiamo rispondere rifacendoci alle nostre ricerche precedenti.

Risalirò a una delle radici del linguaggio, il grido-richiamo. Un malessere ininterpretato e urgente si esprime, nel bambino piccolo, in movimenti di inquietudine, anche di specie fonetico-motoria, cioè in suoni o in grida. Al malessere si pone rimedio, il bisogno, *che il bambino non può ancora cogliere come tale*, viene soddisfatto, l'adempimento percepito, gustato, sentito, visto: questa connessione, ripetuta di frequente, è assunta attivamente, il soddisfacimento *che segue* al grido diviene alla fine oggetto di un'attesa, è cioè invocato: le grida si susseguono nell'intenzione di ottenere sollievo. Del resto l'assunzione e l'impegno di una successione casuale di azioni è già una capacità quanto meno degli animali superiori. Se ora il grido viene perseguito "intenzionalmente" e caricato di fantasmi d'attesa, ciò significa che si è *stabilito un nesso tra bisogno, suono e adempimento*, e, si badi bene, sotto la guida del suono: talché pulsioni e bisogni diventano, nel suono, capaci di imporsi, e in esso si colgono; come il bisogno si desta, si anticiperà nel grido e in determinati fantasmi, e pertanto si vivrà come bisogno *determinato*, con un contenuto preciso; sarà, cioè, cosciente. *È sempre dunque una qualche specie d'azione quella alla quale i nostri bisogni si sviluppano e trapassano nello stato d'aggregazione proprio dell'intelligibilità, dell'orientabilità e della consapevolezza del loro scopo*; nell'esempio su cui abbiamo or ora riflettuto, quest'azione era un grido, nel quale, in uno con i connessi fantasmi di successo e di appagamento, il bisogno, ora consapevole del suo fine, perviene *come tale* a se stesso. Quando si dice: nel poppante si "associano" sensazioni di fame, grido e immagine del nutrimento, si ritiene di aver descritto la medesima fattispecie, e invece si è trascurato l'essenziale; perché nelle espressioni "sensazione di fame," "istinto di nutrirsi," eccetera, già è stata computata l'immagine dell'adempimento, la meta, onde a questo punto non c'è piú bisogno dell'azione. Se non che le qualità delle nostre pulsioni si rendono intelligibili e evidenti solo in situazioni d'esperienza ogni volta determinate e attivamente *perseguite*; mentre la vita pulsionale del bambino piccolo è per lui una cieca globalità di cui non s'è ancora appropriato, che non ha ancora interpretato e "realizzato," globalità *caratterizzata* unicamente dal fatto che si può rappresentare e immaginare le proprie mete: ma questo accade grazie a una qualsiasi *attività mediatrice*. Ci si esperisce perciò nell'attività ovvero, detto altrimenti, *la vita pulsionale dell'uomo coincide con l'ambito delle appropriazioni e interpretazioni umane, con quello dei suoi compiti*, e ciò non addizionalmente, ma in via elementare ed essenziale. In situazioni univoche e attive i nostri interessi e bisogni erompono, vi attingono i fantasmi delle loro mete, e a questo punto essi sono pulsioni dinamiche, pervenute a se stesse, cui sono spuntati gli occhi. Il bambino che a poco piú di due anni diceva continuamente: mamma, voglio... e poi

cercava volgendo lo sguardo all'intorno che cosa potesse volere, deve aver fatto e assimilato questa esperienza: il "cristallizzarsi" dell'informe pressione pulsionale in immagini esclusive, in bisogni reali e orientati.

Dicevamo sopra che la vita interiore umana è "coniugata con il mondo." Quest'espressione acquista qui un significato ulteriore, essendo la vita interiore oggetto di un'attiva esperienza, di appropriazione e di interpretazione, né piú né meno del mondo esterno, e l'una e l'altro sono esperiti e padroneggiati unicamente l'una attraverso l'altro. Secondo Novalis sarebbe "la piú feconda di tutte le indicazioni" se l'idealismo si avvalesse, nel descrivere il mondo interno, di immagini di quello esterno, e viceversa; ed è il piú fecondo, tale procedimento, per la sola ragione di essere conforme alle cose e quindi esatto. È facile a questo punto vedere come al linguaggio spetti in tutto ciò un ruolo preminente: per cominciare, esso accompagna anche tutte le azioni e tutti i movimenti, quelli del gioco ad esempio, nei quali si fanno esperienze pulsionali, cosí che, dunque, *può staccarli dall'attività reale* e proseguirli sul suo proprio piano: avviene cosí che noi si possa mettere in relazione interessi e bisogni con mete e situazioni meramente *pensate*. Ma, soprattutto, il linguaggio è indifferente alla distinzione tra contenuti reali e contenuti puramente rappresentati: fornisce esso stesso, intendo dire, la "piú feconda di tutte le indicazioni" facendo concrescere dentro di noi il mondo esterno. Perciò, di tanto investiamo il nostro animo di rappresentazioni del senso esterno di quanto orientiamo la nostra vita pulsionale, che è umana, aperta al mondo, consapevole, orientabile: quella di un essere che agisce e che deve certificarsi rispetto al mondo anche a partire dalla dimensione interna.

Stabilizzatasi una tale pulsione intelligibile, determinata, viva, essa costituisce un'energia interna e un centro propulsore di ulteriori processi. A questo punto la nostra azione, che è in se stessa mobile e nel contempo condotta, può farla valere o anche non farla valere. Precisamente questo fatto significa, in altre parole, che un interesse caratterizzato è direttamente *oggetto* di una possibile presa di posizione, può essere accolto e soddisfatto oppure rigettato, poiché altri interessi inibiscono l'azione. È d'importanza straordinaria che l'uomo sia in grado di prendere posizione nei propri confronti, e questo fatto ha, a sua volta, parecchi aspetti. Qui, per prima cosa, prendiamo nota del possibile "iato," lo iato tra pulsione e azione e l'essere-cosciente e l'intelligibilità di ogni pulsione stabilizzata: infatti, soltanto allorché una tale pulsione è sganciata dall'azione, disponibile e intelligibile a se stessa, può esserle opposta un'altra pulsione. È una semplice, incontestabile esperienza che *ogni* bisogno può essere oggetto della presa di posizione, e che d'altra parte ogni pulsione accolta ha la tendenza a *farsi impulsiva*, cioè ad estendersi, ad accogliere e a

incorporare in sé le energie di altre pulsioni, finché, divenuta solida abitudine, entra nel ritmo dell'organico e non è piú possibile incidervi direttamente. Il confine tra pulsione, impulso e abitudine non è affatto, pertanto, un confine oggettivo; si traccia invece autonomamente, quanto a dire che è "consentita" la transizione dall'una all'altra dimensione. Già lo vide con precisione nell'*Etica Nicomachea* Aristotele: egli dice (1114 a) che pur essendo, in principio, facoltà degli ingiusti e degli intemperanti il non divenir tali, pure, una volta che lo siano divenuti, non è loro possibile non esserlo; al modo stesso che un malato non diverrà, per quanto lo voglia, sano, laddove, in certi casi, la sua malattia egli se l'è voluta, avendo cioè vissuto sfrenatamente e incurante dei consigli dei medici. Eppure, in precedenza, era in suo potere il non ammalarsi, ora invece, essendosi egli lasciato andare, non piú.

Il prender posizione circa i propri bisogni e interessi è possibile, da un lato, non appena questi si siano "cristallizzati" e resi intelligibili, coscienti, e non appena siano, dallo "iato," messi allo scoperto; emergono come interne inclinazioni quando l'azione è inibita o anche semplicemente rivolta ad altre cose: è dunque inevitabile che emergano. Queste prese di posizione sono *necessarie*, perché a imporle è la stessa sovrabbondanza delle pulsioni, e perché l'evolversi delle azioni e degli interessi umani nella sua variegatezza necessaria alla vita non consente che si estenda lo spazio d'impulso di bisogni singoli; le smoderatezze sono possibili e sostenibili solo in condizioni di vita agevolate e lussuose, da parte di chi conduca l'esistenza a spese di altri. Ma tali prese di posizione sono necessarie anche per altri motivi. Solo in esse, infatti, si configura un *contegno*, cioè un sistema di orientamenti dell'aspirare e del tendere che siano esclusivi, reciprocamente fissati, enucleati e disciplinati in e da una precisa situazione di autocontrollo. Ora, tale contegno, come mostrerò tra breve, è in un senso assai profondo una *condizione* dell'*ordo* vitale nell'uomo, dunque organicamente necessario; e ciò non può meravigliare se si considera biologicamente l'uomo come un essere che agisce e se dunque ci si può attendere che anche i processi puramente vegetativi siano in rapporto con questo fatto. Il "cristallizzarsi" delle pulsioni in situazioni determinate, il loro essere corredate – e ciò è acquisizione raggiunta con la diretta attività di immagini aventi di mira una meta – equivalgono al loro rendersi intelligibili, al loro prodursi come forze reali dell'interiorità; ma tutto questo comporta al tempo stesso che esse siano esposte alla presa di posizione e che divengano oggetto di *disciplina*, dell'educazione e dell'autodisciplina. L'uomo è compito a se stesso, e ciò vale sino alla responsabilità per le qualità della *physis*.

Il problema filosofico piú generale non è pertanto quello del modo come le nostre "rappresentazioni" trovano la via del mondo esterno, non è il problema cosiddetto gnoseologico. È, viceversa, quello di come il mondo penetri e cresca dentro di noi; e vi abbiamo, ora, risposto. Il "mondo esterno interno" (Novalis) sorge in guisa che noi sentiamo "erompere" i nostri bisogni e le nostre inclinazioni in qualsivoglia situazione vissuta e attivamente esperita; nell'arco del nostro comportamento, bisogni e inclinazioni, crescendo sulla trama delle nostre attività, si trasformano in pulsioni *determinate*, caratterizzate e con precisi contenuti. Ne viene che i nostri bisogni e i nostri interessi continuano a vivere nella situazione di quando furono scoperti e a portare i vecchi nomi, onde non v'è necessità di ribattezzarli, cioè di adattarli in modo nuovo. Queste esperienze reali che l'uomo fa con se stesso non sono surrogabili con alcun processo di coscienza o di pensiero, fuorché nell'autoinganno, e cominciano – ciò che piú conta – in un'età che esclude ogni ricorso ai loro "elementi": nei primi giorni di vita. Perciò il nostro mondo interno consiste di un sistema di interessi, bisogni, avversioni significativi e consapevoli dei loro obiettivi – interessi, bisogni, eccetera che sono sia aspirazioni autentiche, autentici avvii di azioni e azioni abituali, sia immagini di cose e di situazioni –, e di sedimenti di azioni e di esperienze pregresse: e tutto questo con piena capacità d'espressione e d'espressione linguistica, e proiettato, secondo contenuti assai determinati, verso il futuro. Proprio per questo l'uomo può essere descritto, sul piano caratterologico, soltanto in base a *ciò che* vuole o non vuole e, nella sfera politica, professionale, culturale e della quotidianità, in base a ciò che ha fatto e che ora, come "base di reazione," è preliminare alle sue ulteriori prese di posizione; e, anche e soprattutto, in base a ciò che non farà mai.

Forte del linguaggio e dell'infinita mobilità delle intenzioni, la nostra vita immaginativa è affatto compenetrata dal linguaggio, dal pensiero, e tutte le pulsioni sono pervase di pensieri e di immagini. Un bambino che dice: voglio la palla non vive un'"estrinsecazione dell'istinto di possesso," bensí il chiaro, interpretato desiderio di quel noto oggetto, inclusi i vissuti, i movimenti e i fantasmi che sono emersi e emergeranno giocando con essa. Poiché il linguaggio e l'immaginazione costituiscono una pregnante unità – e ho mostrato come il linguaggio "stacchi" le rappresentazioni rendendole mobili – noi possiamo comporre dentro di noi, semplicemente "rappresentandoceli," tutta una dovizia di possibili movimenti, eventi e fantasmi di attuazioni, inserendo in questo gioco campioni delle nostre inclinazioni, delle nostre ripugnanze, dei nostri impulsi e sentimenti. Lasciamo che le nostre speranze e le nostre attese si dispieghino in libere

situazioni immaginate, e ha corso una vera e propria *drammatizzazione* della nostra vita mentale e di rappresentazione. Se in tal modo ci si traspone in situazioni sempre diverse e in ciò si "ascoltano" i propri interessi e le proprie aspirazioni, è anche possibile progettare nel contesto delle proprie pulsioni: e si ha un drammatico sperimentarsi a fondo, approvarsi e rifiutarsi, che sempre pertiene rappresentati "mondi interiori," e contiene fantasmi di azione, situazioni e compiti. Se l'uomo fosse legato semplicemente ad alcuni "istinti fondamentali," tutto questo non soltanto sarebbe superfluo, bensí impossibile, tanto impossibile quanto il trasferirsi in sensi diversi da quelli che abbiamo.

Sono pochissimi i pensatori che si avvedono di ciò di cui stiamo parlando. Tra questi Nietzsche, il quale (*Frammenti postumi 1869-72*) dice: "il carattere sembra dunque essere una rappresentazione effusa per entro la vita istintiva, grazie alla quale rappresentazione vengono in luce tutte le estrinsecazioni di quella," e nello stesso contesto troviamo l'osservazione aforistica "vediamo qui come la rappresentazione sia in grado di differenziare le manifestazioni della volontà."

Quando dico che di fronte ad attive esperienze concrete, erompono nell'uomo interessi, inclinazioni, pulsioni, e, grazie a un suo atteggiarsi qualsiasi in queste situazioni, si tratti pure di una semplice denominazione, una pulsione si fissa e comprende se stessa, si cristallizza e si fa consapevole, questa è una descrizione quanto mai astratta e per di piú deliberata. Intanto una siffatta esposizione si avvale di *immagini*, e quando diciamo che una pulsione si "cristallizza" (l'immagine è di Stendhal), che le spuntano gli occhi o che grazie all'azione che la dischiude trascorre in un altro "stato di aggregazione," a tali immagini siamo costretti perché la nostra lingua non ha parole per descrivere questo precipuo rapporto. Diversa la situazione nella filosofia greca, dove si sarebbe potuto dar conto senza difficoltà di tali rapporti con i concetti di *dynamis* e di *energeia* e, per designare una virtualità che trapassa nell'attualità e solo nel risultato di questa attualità diviene intelligibile, si sarebbe potuto disporre del concetto di *entelechia*. Mi trovo perciò costretto a descrizioni minuziose, in modo che ciò che intendo si renda perspicuo ripercorrendolo passo dopo passo. Inoltre, ed è naturale, la descrizione di cui sopra ha un chiaro significato polemico: è intesa contro l'opinione secondo cui in generale nell'uomo esisterebbero "istinti fondamentali" teleoclini, innati e contenutisticamente determinati, i quali sarebbero foggiati su ben precisi contenuti mondani. Persino quanto alla fame e all'istinto sessuale, che hanno una loro sede organica e piú si avvicinano a questa rappresentazione, quella umana è una situazione particolare. L'una e l'altro parteci-

pano della plasticità e della de-differenziazione della vita istintuale *malgré eux* per cosí dire, e vanno visti "dall'alto," muovendo dal fatto che la vita pulsionale umana è configurata dall'interesse per l'azione intelligente e i bisogni concreti: nel *cui* sistema fame e impulso sessuale sono destinati ad essere accolti ed elaborati; e in nulla meglio si riconosce l'atteggiamento dell'uomo che nel modo come egli si appropria di questi impulsi, i quali hanno una radice chiaramente istintuale, ma in tanto sono "impulsi," in quanto fungono da cronico sfondo e da latente e permanente potenziale di spinta. È questo, in modo palese, il rovescio della loro supplementare, altissima iperdeterminabilità ad opera dell'esperienza, e la sensibilizzazione altamente selettiva che può essere raggiunta non è che una *conseguenza* di queste due leggi, una sensibilizzazione che per essenza è del tutto diversa rispettivamente dalla primaria alta soglia di stimolo propria invece di istinti animali analoghi e dall'esclusività degli evocatori a quelli coordinati. Anche Buytendijk contesta che la fame e la sete siano istinti diretti "su qualcosa" (*Wesen und Sinn des Spiels* [Natura e significato del gioco], 1933), e sono totalmente d'accordo con lui quando afferma: "È un'opinione erronea che gli istinti, come forze innescate, siano innati" (p. 106).

E tuttavia il nostro schema interpretativo necessita di un altro essenziale aspetto. Quando diciamo che le pulsioni si "cristallizzano" nel corso delle nostre azioni o che soltanto in queste giungono a se stesse divenendo pulsioni determinate, intendiamo dire in primo luogo questo: che la vita pulsionale umana è per sua essenza orientata sulla *comunicazione.* Le sue sorti cominciano nella primissima giovinezza e si sviluppano per anni e anni nell'ambito della vita del gioco. Nel gioco assistiamo al dispiegarsi di bisogni di contatto aperti al mondo, instabili, tramati nella vivacità dei sensi e nella sensibilità dei movimenti: bisogni di contatto a tal punto sovrabbondanti e fluidi che si è costretti a rinunziare a denominarli. Vi si costituiscono condensazioni dalla forma piú durevole, nelle quali però, se si tratta di giochi preferiti e di autentici bisogni dell'infanzia, è assolutamente impossibile distinguere il soddisfacimento di natura intellettuale da quello d'ordine motorio, fantastico e pulsionale. Ammettendo la grande importanza di questi primi anni per la precisazione dei contenuti e il concrescere di durevoli lineamenti pulsionali, si ammettono parecchie cose. Questa soprattutto: tutte le pulsioni, anche quelle dell'uomo maturo, sono comunicative, e dunque tanto intellettualizzate quanto prossime all'azione. Il che vuol dire, in ultima analisi, che persino i bisogni somatici sono involti nei costumi del tempo e della società, e che il loro irradiarsi non ci è noto se non nella rifrazione attraverso i prismi che l'abitudine, la

società e quell'*accident absolu* costituito dal proprio carattere hanno contribuito a sfaccettare. Come l'uomo penetra nel mondo, cosí il mondo nell'uomo, sicché è perfettamente possibile dire che nell'uomo sono all'opera le *fattispecie* esperite, padroneggiate, perseguite, ma anche quelle mancate. Di conseguenza è addirittura da rettificare l'immagine che avevamo scelto in precedenza, dell'"erompere" delle pulsioni, perché induce nell'errore di pensare a energie già presenti che d'un tratto trovino il loro oggetto. Se a volte si può parlare di un tale erompere, si tratta di sintesi, già da tempo apparecchiate e che s'instaurano improvvise, di bisogni i quali, forti di una lunga esperienza, presentano la loro possibilità di combinarsi in *un* oggetto; si tratta cioè di brecce che si aprono negli argini interni.

Si comprenderà, da queste nostre vedute, perché non ci avvaliamo né di un "catalogo degli istinti" né dello schema disposizione-ambiente, dal momento che anche il parlare di influenze dell'ambiente non tien conto della sostanza dei fatti. Tutte queste formule – anche quelle tipologiche – non comprendono l'uomo, e quindi nemmeno la sua vita pulsionale, attraverso l'azione. Se però si fa questo, tutte le manifestazioni umane acquistano il loro contenuto precipuo, quello della seconda natura. Il mondo nel quale l'uomo vive è una seconda natura, che egli crea per sé – ma in questa operazione egli diventa necessariamente tema a se stesso; ed egli è cosí costituito, da rinvenire di continuo in se stesso dei compiti, la cui soluzione è in pari tempo un avanzamento nel mondo. Nella percezione, nel linguaggio, nel movimento abbiamo mostrato questo accadimento unico, nel quale si dànno sempre e soltanto processi riflessi, giacché ogni atteggiarsi verso l'esterno passa unicamente attraverso un atteggiarsi verso se stessi, e viceversa: questa la situazione di fondo dell'uomo, essere "non definito." La vita pulsionale non fa eccezione in questo, e in ultima analisi *è essa stessa un organo di esperienze* circa il mondo o gli altri, e, perciò, riflessiva su se stessa; anche qui non c'è una prima natura, c'è solo una seconda natura. Dalla concezione di quel che va sotto il nome di psiche non si può espungere lo iato, cioè quello strato – che solo la possibilità di separarlo dalle azioni mette a nudo – delle pulsioni orientate, pervase di immagini, dai contenuti che sempre dipendono da esperienze e azioni pregresse, e la cui spinta ad azioni determinate è vissuta come spinta interiore soltanto finché non agiamo *realmente.* In questo rapporto c'è in pari tempo la possibilità della "immorale," ovvero, in termini generali, della contraddizione fattasi abitudine tra le pulsioni e il fare. Essa potrebbe essere essenzialmente viltà: l'unico vizio che non è possibile nascondere, cosí come il coraggio è l'unica virtú che non si può simulare.

41. *Ulteriori leggi pulsionali*

Proseguiamo riflettendo ancora una volta, brevemente, sulla dimensione propria dell'animale. L'animale vive sempre nel presente, nel padroneggiamento dell'adesso: con sicurezza, ma non in modo creativo. Questo dato di fatto significa anche che esso resta un essere legato agli istinti e che i suoi istinti gli additano ad ogni istante gli stimoli cui può rispondere secondo la sua struttura e i suoi organi. Nell'uomo, invece, e già al grado piú basso delle sue prestazioni, troviamo la necessità di sviluppare i suoi bisogni in connessione con la sua attività e di concentrarsi sugli interessi sottesi ai compiti cui deve attendere. I mezzi con i quali la natura perviene a tale "pezzo di bravura" sono, in primo luogo, lo "iato," l'essere la vita pulsionale investita di immagini "mirate," l'assunzione del mondo esterno nella dimensione interna e, per tale via, lo schiudersi di questa. Ma cosí il compito non è ancora risolto. Esso è attinto solo allorché *le esigenze oggettive dell'agire divengono esse stesse bisogni*, cosí che l'azione, persino quando è coinvolta sempre piú profondamente nelle leggi dei fatti, non colma lo iato, ma mantiene, sia pure in maniera mediata, il contatto con tutti i bisogni, anche con quelli organici. Si dà qui un sottile limite, dove colui che si chiude eccessivamente in se stesso e eccessivamente riduce l'agire si trasforma in un solitario macrobiotico e in un artista della longevità che si rifiuta di farsi consumare dalla vita attiva, come invece deve essere. In linea generale, le pulsioni interne debbono crescere in uno con l'ampliamento del mondo dell'azione e con gli interessi umani innumerevoli che vi si intrecciano. Questo processo grandioso è quello del costituirsi di interessi condizionati ovvero "interessi superiori," come intendiamo chiamarli in generale. È della massima importanza che ciò *presupponga* la legge dell'inibizione, vale a dire la possibilità di inibire le pulsioni in generale, il fatto che esse siano coscienti ed esposte alle proprie prese di posizione, eccetera.

Il primo fatto è l'inibizione degli atti di padroneggiamento del mero dato attuale. Tutte le azioni spontanee di un bambino piccolo possono dirsi impulsive, per esempio quando cerca di afferrare oggetti rilucenti o getta via quel che gli si mette in mano: ciò che definiamo cosí non è che un modo di padroneggiare l'adesso. L'inibizione di tale specie di padroneggiamento è sicuramente la condizione necessaria per il costituirsi di interessi superiori, i quali sono sempre *interessi permanenti*. Finché, ad esempio, non è inibita la reazione del bambino a distruggere gli oggetti che gli capitano tra le mani, è naturale che non possa sorgere l'interesse per le cose e le loro interconnesse qualità. Si deve ammettere che nessun

campo della psicologia è meno oggetto di indagine e piú oscuro di quello delle inibizioni produttive, per quanto a volte si possa osservare che pulsioni di specie sociale assai primitive inibiscono e insieme portano al loro livello quelle egocentriche, dando vita a una sintesi superiore. I bambini ad esempio sono soliti tenersi vicino oggetti variopinti e rilucenti e mal volentieri se ne separano, essendo tali oggetti stimolo a *proseguire* il dilettevole gioco con essi. Ma, per sua natura, una cosa oggettiva è lí per parecchi altri, per tutti gli altri anzi; donde le contese. A tale puntualissimo meccanismo se ne sovrappone a quanto sembra un altro, appunto la figura sociale, anch'essa originaria, del "to take the role of the other," cioè il "trasporsi negli altri." In tal modo questa prima volontà di conservare entra a far parte di un'altra costellazione, uno dei partner facendo suo anche l'interesse che gli altri hanno in una stessa cosa e lasciando o cedendo loro in cambio l'interesse che egli annette ad altre cose. Si origina cosí la *proprietà*, la quale per l'appunto non consiste nel monopolizzare l'interesse che io abbia in una cosa, sibbene in una reciprocità di assunzioni e rinunzie a virtuali interessi: un processo che include palesemente complicati sistemi di inibizioni produttive.

In generale le energie umane non si possono affatto risolvere in padroneggiamenti del presente immediato; in altri termini, il bisogno che la vita pulsionale ha di una piú alta plasmazione è esso stesso organico ossia "compulso" ("*getrieben*"), e anche qui si esprime la funzione teleologica della sovrabbondanza delle pulsioni. Essendo rimesso all'azione, l'uomo è dotato di una sovrabbondanza di energie che non può elaborare se non nell'azione stessa, ed è questo eccesso a rendere insoddisfacente ogni mera reazione al contingente, giacché siffatta reazione esclude appunto lo sviluppo di pulsioni permanenti. Ad azioni impulsive puramente reattive suole seguire un'insoddisfazione profonda. Nulla di preciso sappiamo della filosofia di Aristippo. Ma se è vero quanto riferiscono Eliano e Diogene Laerzio, egli scorgeva la "felicità" esclusivamente nel piacere presente, bandendo ogni preoccupazione per il passato e il futuro. Andava perciò oltre Epicuro, per il quale il piacere aveva ancora un valore d'imperativo, e il suo punto di vista disperato ci impressiona solo appetto dell'ingenuità degli antichi e dell'assenza in loro di istinti nichilistici, appetto cioè della loro buona coscienza. Non erubuit, dice di lui Cicerone (*Epistulae ad familiares*, IX, 26).

La legge dell'inibizione or ora menzionata permette di considerare l'interiorità umana da un altro punto di vista. Nell'uomo, tutte le "aspirazioni" sono influenzate da pregresse attività e retroazioni, e sono "apparecchiate," cioè trapasseranno in azioni quando la situazione gliene darà motivo e se non vi saranno altri interessi a inibirle; tuttavia anche in

questo stadio continuano ad agire sotterraneamente, e proprio l'inibizione sembra renderle capaci di salire nella gerarchia delle subordinazioni e di articolarsi in interessi piú differenziati. Pertanto, "interessi permanenti" non sono semplicemente quelli che si sono stabilizzati, gli interessi accolti ormai nella struttura comportamentale e divenuti abituali; in generale una delle condizioni di una disciplinata vita pulsionale è il fatto che le pulsioni presuppongono bensí una scelta o una decisione già presa, che però non è possibile rimettere ogni volta in discussione. Interessi permanenti in senso autentico sono piuttosto quegli interessi che hanno assimilato la legge vitale dell'uomo, cioè l'attività, un'attività trascelta, permanente, controllata dall'intelligenza e volta al futuro. Ogni educatore sa quante pulsioni antagoniste sia necessario inibire affinché possa svilupparsi l'interesse oggettivo per il lavoro o possano sorgere propositi di efficienza, di eccellenza, questi sí, alla fine, "istintivi"; o quanta inintermessa disciplina fatta di continue rinunzie esiga un solido, coerente modo di comportarsi. Un frequentissimo sviamento di un interesse permanente autentico è l'avarizia, che è qualcosa di alquanto diverso dalla cupidigia, cui invece inerisce una "consomption forte" degli stimoli vitali: l'avarizia è piuttosto una specie di angoscia che coglie la vita dinanzi al tempo, ed è diretta alla conservazione della sicurezza esterna, con un minimo "spreco" di movimenti vitali. È un "istinto" fortissimo, che tuttavia ha una storia assai complicata.

La *plasticità* della vita pulsionale umana è una necessità biologica, che corrisponde alla regressione organica o meglio alla deficienza organica, alla non-specializzazione e alla capacità d'agire dell'uomo. Il termine "plasticità" è molto ambiguo e ha parecchie accezioni. Per prima cosa intende l'assenza di istinti discreti, originariamente fissati, in secondo luogo la capacità di evoluzione delle pulsioni, cioè la loro capacità di stabilire o di troncare dei collegamenti, di rinvenire orientamenti nuovi e di esserne all'altezza, di distribuirsi sul simile o sull'inerente e addirittura di insorgere ex novo: talché, anche nel tardo tragitto della vita, possono affiorare nuovi e originari bisogni. In terzo luogo, il termine intende l'essere le pulsioni "aperte al mondo," in quarto luogo il loro trovarsi esposte alla presa di posizione e la loro capacità di essere inibite, condotte, sovraordinate e subordinate. Significa, in quinto luogo, che tutte le pulsioni sono suscettibili di uno sviluppo superiore e di sublimazione, sicché, presupposte determinate inibizioni, si ha un delinearsi di bisogni condizionati e disciplinati. E, infine, plasticità significa anche vulnerabilità, suscettibilità delle pulsioni di degenerare, la capacità che esse hanno di "lussureggiare": quando l'assetto del contegno prende a vacillare e i

compiti si dissolvono o anche semplicemente si alternano in modo molto significativo e "irricuperabile," è possibile che ne risulti una vita "disoccupata" o "alienata," allorché le pulsioni delle persone non trovano piú alcun punto d'avvio nelle circostanze oggettive; in tali casi non si ha soltanto, come ha ben mostrato Dewey (*Die menschliche Natur*, pp. 55 sgg.), un'occasione per le "morali soggettive," bensí l'ulteriore movimento della vita pulsionale può dipendere unicamente da stimoli: lusso, comodità, decadenza prendono a diffondersi, osteggiati dai moralisti dell'interiorità: la situazione platonica.

Apparirà chiaro, a questo punto, quanto sia vano ogni tentativo di ricondurre i caratteri e le attività a impulsi, istinti, eccetera, discreti e innati, già orientati quanto al loro contenuto. Si prenda Thorndike, che ha distinto non uno, ma sei o sette "istinti di lotta" particolari. L'istinto di sottrarsi a un impedimento costrittivo, quello di superare un ostacolo mobile, quello del contrattacco, l'istinto della reazione irragionevole al dolore, quello del combattimento per motivi di rivalità e quello dell'aggressione nel corteggiamento amoroso. Vien da osservare che qui si finisce con l'attribuire alla vita istintuale tutta una serie di situazioni piuttosto determinate, sicché non comprendo perché non ci debba essere anche un istinto del battere la palla da tennis al di là della rete. Spesso, in tali casi, si rimane vittime della costrizione rappresentata dai nomi. La paura del pubblico è qualcosa di piuttosto diverso dalla paura della punizione, della solitudine, della società, dei serpenti, e via dicendo. Esiste anche, come nota Ernst Jünger, la paura della paura. Ed ecco certi astratti teorici ipotizzare un istinto della paura e a questo ricondurre anche le pulsioni sociali, come fa Hobbes, o la religione, o qualunque altra cosa. Non si pensa che tali pulsioni sorgono da complicate condizioni interne ed esterne, che sono ogni volta iperdeterminate, e precisamente lungo una traiettoria impossibile a ripercorrersi, perché queste pulsioni vitali sono determinate, vissute "in avanti" e trasposte, e pertanto non è possibile indagarle retrospettivamente. Donde, tra l'altro, la tipica sterilità di tali teorie: presumendo di mettere a nudo le cause del nostro comportamento, esse non ce ne mettono mai sottomano i *motivi*, sicché accanto alla nostra reale vita interiore compare un irrelato suo doppio concettuale. Con grande facilità si commette l'errore d'ordine generale di localizzare l'intelligenza dell'uomo nella sua testa, trascurando la grande ragione del corpo, lasciato ai fisiologi e a altri specialisti; come ancora una volta avviene, in particolare, quando la teoria degli istinti primitivizza la nostra vita interna e neglige la sciolta corrività al mondo, l'esperienza profonda e l'intelligenza che son proprie delle nostre pulsioni.

Di conseguenza, in tutti gli atteggiamenti superiori e in tutti gli interessi permanenti possiamo distinguere le seguenti caratteristiche di rilievo:

a) essi sono condizionati dall'inibizione; presuppongono il ridursi dei meri padroneggiamenti dell'adesso. Questi ultimi sono insoddisfacenti in quanto tali; in altri termini, si rende avvertibile il bisogno organico che la vita pulsionale ha di una strutturazione d'ordine superiore;

b) sono interessi permanenti, volti cioè al futuro, stabili perché abitualizzati, invarianti di contro ai mutamenti della situazione, dunque solo in questa forma sensati per un essere che agisce e prevede;

c) hanno "intimità" con gli oggetti. Suscettibili in altissimo grado di evoluzione qualitativa appunto in grazia della loro esclusività, acquisiscono familiarità con le cose e una raffinata sensibilità;

d) divengono "impulsivi in via secondaria." Tutti gli atteggiamenti caratterizzati dal contenuto e le varie direzioni dell'attività divengono abituali, e il soddisfacimento che vi si esperisce è, in definitiva, immediato;

e) infine divengono, in particolare misura, suscettibili di combinazioni e "dislocazioni." Sono amalgamati con sensazioni, capacità di attività e con esperienze in un grado tale da poter uniformarsi tanto alle esigenze poste dalle cose e dalle azioni, quanto anche ai pensieri e alle rappresentazioni e dislocarsi, per cosí dire, su entrambi i versanti, ma altresí, in questo modo, connettersi tra di loro e intensificarsi ulteriormente. Dei semplici esempi: l'inclinazione per una persona si estende ai suoi familiari, ai suoi beni, alle circostanze soltanto immaginate del suo passato, e addirittura si piega ai suoi interessi e alle sue disposizioni d'animo. L'interesse per effetti di ogni specie si trasferisce alle cause, alle cause delle cause, e cosí via, e non importa se queste cause sia dato esperirle o solo pensarle.

È qui necessario prevenire un fraintendimento quanto mai ovvio. Se si perde di vista l'azione, spesso ciò equivale a considerare le pulsioni come se fossero modificate o riorientate a partire dalla coscienza, e cosí ricadremmo in una delle varie concezioni dualistiche. Questo avviene in particolare allorché si concepisce la coscienza come l'ambito, intrinsecamente irresponsabile, in cui fluiscono "rappresentazioni." Se invece si vede la coscienza come volta all'esterno, se correttamente la si concepisce come l'organo di elaborazione di relazioni oggettive, di condizioni per l'azione, come organo guida, la "dislocabilità" degli atteggiamenti significa pur sempre il loro essere influenzati dal *sistema dell'azione*, influenzamento necessario, perché sono essi in ultima analisi – in quanto permanenti pulsioni orientate ed esperte del mondo – a dover reggere la vita. Infatti, la

struttura pulsionale dell'uomo, nella sua plasticità, disciplinabilità, nella sua necessità vitale di essere plasmata, è per sua natura in rapporto con l'azione. Nelle fattispecie di cui qui ci occupiamo, il nostro compito appare quello di *far valere in noi* le determinatissime particolarità e i determinatissimi compiti, preesistenti e acquisiti, cioè la "tematica" del mondo; e di eccitare, selezionare, associare, inibire, insomma organizzare le nostre molteplici pulsioni, i nostri molteplici bisogni, eccetera, sí che sia possibile un'attività orientata e sintonizzata con gli altri uomini in ogni mutare di circostanze, anzi mettendo a partito proprio il mutare delle circostanze. "La rappresentazione del mondo interno e quella del mondo esterno si costituiscono parallelamente, progressivamente – come il piede destro e il piede sinistro," dice Novalis (editio minor, VII, 206).

Pertanto la struttura della vita pulsionale umana diventa comprensibile solo se si riesce a vedere l'essere complessivo uomo e i suoi compiti elementari: si comprende allora il nesso delle sue peculiari, umane caratteristiche. Se la natura ha voluto "la produzione, in un essere ragionevole, della capacità di proporsi fini arbitrari in generale" (Kant, *Critica del Giudizio*, § 83, trad. it. Laterza, 1974, p. 308), e non può non volerlo se intende conservare la capacità di vivere a un "essere manchevole," necessariamente le pulsioni di quest'essere dovevano corrispondere a questa destinazione: e han da essere aperte al mondo, debbono cioè poter orientarsi sull'esperienza, sul "mondo dei fini" e inglobare nella dimensione psichica queste esperienze. La loro possibilità di essere inibite, ovvero la loro dipendenza dall'azione, solo in forza della quale esse si profilano come mondo interno costituendo un'interiorità precipua e variegata, è tra le necessità dell'azione al pari dell'altra, inversa capacità di specializzarsi in vista delle diverse circostanze e dei propositi particolari, sino alla passione che un artigiano nutre per determinate qualità del suo materiale e alla fine sensibilità delle istintive propensioni d'ordine tecnico. Alle inibizioni di pulsioni casuali e di breve durata si alimentano gli interessi permanenti, le attitudini e i bisogni di attività di lungo periodo, quelli che corrispondono ai compiti cronici dell'uomo, essere che vive proiettato nel futuro. Ma anche a questa necessità ne corrisponde un'altra contrapposta: quella dell'"adattamento," l'adattamento della vita pulsionale, che entro certi limiti ha altrettanta importanza per la vita. Un qualsiasi bisogno A deve essere in grado di riorientarsi, se la situazione oggettiva lo richiede, anziché su un obiettivo a su un altro obiettivo b, qualora quest'ultimo costituisca un "mezzo" o una "via indiretta," qualora sia piú facile raggiungerlo o se il raggiungerlo comporti dei successi accessori, e qualora sia affine o simile. Ogni atto di riflessione offre degli esempi di un tale adattamento. Se si è in forse su quale seguire di due bisogni, di due

pulsioni, non si ricorre affatto a una "volontà" vuota, per immetterla "liberamente" in questa o quella direzione. Bensí si riflette, si fa cioè ricorso a dei *motivi supplementari*, e ancora si riflette quando semplicemente non si può decidere, per potenziare il contenuto di uno dei bisogni, per renderlo piú attuale e perciò piú cogente, sicché, appunto, *non si dà piú alcuna scelta*, e invece una delle due pulsioni viene acquistando preponderanza *oggettiva* e si rende ormai senz'altro operante, mentre l'altra impallidisce oppure fa confluire la sua forza nella prima. Ma, in tal modo, l'interesse è un interesse diverso da prima, non tende piú ad a, ma ad a + b; ed è spostato, ovvero adattato a una situazione di cose piú ampia. È questo un esempio frequente di adattamento delle pulsioni, per quanto in molti altri casi una tale riflessione possa esser decisa in modo che l'una alternativa è possibile sia riferita a un interesse permanente e diventi pertanto indiscutibile.

Analogamente, le *combinazioni* – oltremodo importanti – di varie pulsioni possono essere considerate degli adattamenti ben riusciti. Nel ballo, ad esempio, si adempiono bisogni diversissimi, ognuno, in sé, di specie superiore, il bisogno poniamo di musica, di muoversi ritmicamente, quello dell'attrazione tra i sessi, quello di differire questo stesso approccio (bisogno a sua volta assai complesso), quello di "far festa," e cosí via. Oppure prendiamo la passione della caccia: c'è qui lo scopo, molto concreto, della preda, ma c'è anche la pulsione a muoversi nell'aperta natura, a svolgere una medesima attività assieme ad altri, il bisogno di "distensione," la pulsione a uccidere e quella a un'azione che esiga prontezza, presenza di spirito – e chi sa che altro ancora. È senz'altro evidente che questa dislocabilità e combinabilità delle pulsioni può essere prerogativa soltanto di un essere capace di linguaggio e che essa è in armonia con tale dote, poiché solo grazie al linguaggio si rendono disponibili rappresentazioni concrete e determinate, e dunque una vita di rappresentazione, alla quale pertiene l'esonerata attività del sintonizzarsi su questa o quella circostanza a piacere e del combinarle fra loro sul medesimo piano. Il fatto che la vita pulsionale sia consapevole la abilita a uniformarsi alla perfetta mobilità e della realtà e della rappresentazione, mobilità che è mediata dalla vita del linguaggio e della rappresentazione stessa, e anche, soprattutto, ad accogliere in sé, nella comunicazione e nel commercio fra gli uomini, gli atteggiamenti di altre persone. Nel rapporto degli uomini fra loro si viene sviluppando tutto un tacito e incalcolabile gioco di compenetrazioni, adattamenti, combinazioni, suggestioni, e via dicendo. Nella capacità di tenere fermo alle pulsioni permanenti pur attraverso le necessarie commutazioni, le vie indirette e gli adattamenti, si palesano a un tempo, e con la stessa chiarezza, la complicatezza delle

condizioni della vita umana e l'energia dell'uomo nell'esserne all'altezza. Chi ben rifletta su tutto questo si persuaderà della radicale *polisignificanza* delle cosiddette qualità. Hoffmann (*Das Problem des Charakteraufbaus*, cit., p. 178) adduce in proposito degli eccellenti esempi. Cosí lo zelo può essere sorretto da bisogni di subalternità, o invece da pulsioni attivistiche, da ambizione, brama di denaro, meticolosità anancastica, ovvero esser sotteso da tutte queste pulsioni insieme, laddove ognuna di esse è a sua volta in sé complessissima. A ciò si connette il fatto che anche bisogni inappagati o inappagabili continuano ad essere degli efficaci elementi costitutivi del carattere e dell'attività, e che delusioni, rinunzie e privazioni possono per essenza essere superate.

Naturalmente, qualora si isoli la medesima caratteristica per astrazione, a volte è possibile inferire, da modi di comportamento differenti, un "impulso fondamentale," per esempio quello dell'ambizione irrealizzata. Resterebbe il problema di ricostruire la storia di questo impulso fondamentale come tale, un problema che non può piú proporsi in quei non proprio rari casi nei quali, già nella primissima giovinezza, emergono fermissime e univoche pulsioni durevoli, destinate a perpetuarsi per l'intera vita. Il celebre antropologo Hermann Klaatsch figurava, a sei anni, tra i soci promotori dell'Acquario di Berlino: è lecito inferirne un innato impulso fondamentale a occuparsi di animali? Nella vita di Pierre Loti furono determinanti due pulsioni permanenti: da giovane egli intendeva diventare predicatore, ma anche marinaio e pensava di combinare le due tendenze facendosi missionario (!). Divenne infine in primo luogo scrittore, in secondo luogo giunse, da ufficiale di marina, a comandare un sottomarino, riuscendo a sostenere parallelamente entrambi questi suoi fondamentali interessi. Per comprendere una vita cosí ricca, che fu a un tempo di riflessione e di azione, quale contributo può venire dall'asserzione che l'uomo avrebbe otto o diciotto o cinquanta istinti?

42. *L'eccesso pulsionale. La legge della disciplina*

Abbiamo già discusso, nel settimo capitolo, il concetto di eccesso pulsionale. Avviandoci ormai a concludere la nostra esposizione, possiamo qui riprendere il tema arricchendolo di alcune concezioni che siamo nel frattempo venuti elaborando.

Innanzitutto, non ci si discosta dalla mera descrizione quando si dice che l'uomo vive sotto la pressione incessante di energie pulsionali, le quali dominano persino i suoi sogni durante la notte e delle quali proprio questi

sogni dimostrano che il "metabolizzarle" ossia padroneggiarle non è proprio un compito semplice. Il loro quantum d'energia oltrepassa di molto ciò che in generale è necessario impiegare per il soddisfacimento dei bisogni fisici immediati. Se si considera che l'attività umana ha da cima a fondo riconfigurato il volto naturale della Terra, che ha conquistato l'atmosfera, perforato le montagne, penetrato le viscere del globo – ed è sufficiente pensare per un attimo in quale teso, faticoso lavoro viviamo ogni giorno –, ci sarà chiaro che le prestazioni della cultura umana, se appartengono alla natura dell'uomo, non sono però in alcun modo riconducibili all'aspetto che si compendia nell'espressione "conservazione della specie." Al contrario: proprio da questo punto di vista l'eccesso delle pulsioni è fortemente irrazionale e talvolta consuma se stesso, poiché la *biological hardiness*, con la quale le minoranze creative spingono innanzi la civiltà, la rischiosa artificialità di tutte le istituzioni sociali al loro albore e il destino di Icaro toccato a innumerevoli pionieri e inventori senza nome provano a sufficienza che l'*élan vital* è dinamicamente instabile e la "conservazione della specie" non più che un risultato collaterale.

Per comprendere il tema importantissimo e oscuro dell'eccesso pulsionale ci soccorrono tuttavia alcune indicazioni. Senza dubbio l'eccesso delle pulsioni è molteplicemente determinato e, innanzitutto, com'è palese, inscindibile dalla *riduzione degli istinti*, la quale ha nella non-specializzazione morfologica dell'uomo il suo esterno riscontro. In proposito, è possibile immaginare che i quanti pulsionali prescindano dal loro legame organico e ambientale, dove la riduzione non sarebbe affatto un indebolimento quantitativo, bensí una de-differenziazione interna, cosí che o sia venuta meno o non si sia configurata del tutto la molteplicità, propria all'animale, delle varianti istintuali e delle specializzazioni comportamentali distribuite su determinati organi. Questa interna ristrutturazione coinvolge persino l'istinto sessuale, nel quale ancora figurano i residui piú evidenti di un'autentica determinazione ad opera di evocatori. Tale de-differenziazione significa allora, in concreto, che in qualsiasi azione abituale e in qualsiasi evoluzione degli interessi possono immettersi ingenti "importi" funzionali di altri sistemi, la cui residua colorazione istintuale è ancora chiaramente rintracciabile. Ne consegue perciò, ad esempio, come assai acutamente ha visto Portmann, una continua, permanente "sessualizzazione" di tutti i sistemi pulsionali umani, ma anche, all'inverso, che l'attività sessuale si compenetra con altri motivi del pari operanti in permanenza. I residui istintuali di specie sociale, cosí poco indagati, potrebbero partecipare della medesima legge, e tali onnipresenti residui, ai quali pertanto, in base alla legge della riduzione degli istinti, non si potrebbe coordinare alcun comportamento esterno univoco e

determinato, potrebbero essere in particolare le pulsioni di potenza e quelle di specie comunicativa, tipiche, queste ultime, dell'immaginario "trasporsi nell'Altro," che Mead ha indagato. In tal modo, di un uomo che in solitudine vada sperimentando lo stato di una determinata cosa è pensabile che non provi soltanto un interesse oggettivo e razionale per essa, bensí anche una pulsione di potenza, che viva una pseudosocializzazione dell'atto di occuparsene, e addirittura una componente libidica.

Ora, proprio questa riduzione degli istinti e questo prescindere da valori d'evocazione ad essi coordinati e precipui della specie appaiono costituire, se riguardati dall'altro versante, la *cronicità* della spinta. Anche qui, ancora una volta, sussiste una correlazione diretta con le costituzionali condizioni d'esistenza dell'uomo e con il suo cronico stato di bisogno. L'uomo deve reggere al mutare delle circostanze esterne e, non ultimi, ai periodici ritmi che la natura esprime nelle stagioni; e in tutte le condizioni, anche in quelle favorevoli, deve impegnare un'incessante energia nell'azione. Le sue pulsioni non possono né essere in sintonia con contenuti determinati e adeguati, né beneficiare di pause legate ai ritmi della natura. In un essere attivo in permanenza, una ritmica degli istinti costituirebbe una disarmonia gravemente perturbatrice. L'uomo ha da padroneggiare, in un'attività che non può essere intermessa e in ogni circostanza, un mondo fondamentalmente ostile e a lui non armonico, e deve pertanto non solo costituire e preservare pulsioni permanenti che sostengano la sua attività in futuro, bensí interpretare e impostare il presente in base al futuro. Si aggiunga che le opere che gli sono peculiari e che perciò attengono alla "seconda natura" diventano sempre piú, esse stesse, dei compiti, e sempre piú lo mettono a cimento. Tutte queste circostanze escludono che sia possibile un soddisfacimento immediato dei bisogni vitali immediati, delle condizioni limite dell'esistenza: al contrario è cosa avveduta che queste non possano essere padroneggiate se non con un eccesso di pulsioni.

Anche di questa "legge della cronicità" partecipa l'istinto sessuale: esso palesa ancor solo vaghi residui di periodicità e perviene a una sorta di vigilanza permanente. Per questo motivo, inoltre, l'opzione tra i termini *Trieb* e *Instinkt* è, dal punto di vista antropologico, piuttosto arbitraria. Non è qui possibile tracciare la netta distinzione cui invece è pervenuto, nel campo della psicologica animale, Lorenz, il quale ha distinto il comportamento appetitivo animale (impulsivo) dalle figure motorie disinibite da evocatori, che sono autenticamente istintive. L'uomo invece, le sue pulsioni, con tutte le varianti quantitative e contenutistiche pensabili, le vive dall'interno e, *per principio, come indipendenti* dal comporta-

mento; le vive dunque nella forma di stati che lo spingono a comportamenti variabili. Pertanto i concetti di "istinto" (*Instinkt*) e di "istintivo" (*instinktiv*), essendo definibili soltanto nell'ambito della ricerca etologica animale, divengono imprecisi e arbitrari, e trapassano insensibilmente in quello di impulso (*Trieb*), e questo a sua volta nel concetto di bisogno, di interesse anzi. Il nostro sentimento della vita e la nostra coscienza della realtà dipendono assolutamente da questa spinta cronica, tanto che persino i selvaggi piú primitivi, di fronte a fenomeni d'involuzione, in stati di esaurimento, in casi d'impotenza sessuale, eccetera, assumono delle sostanze stimolanti per ripristinare l'esperienza pulsionale come tale. Qui l'impulso non persegue la *consummatory action*, è questa invece a reclamare l'impulso! È inoltre da presumere che alla normale, alta iperdeterminazione dei vissuti pulsionali, della quale è difficile dire se sia causa oppure effetto dell'eccesso di pulsioni, inerisca una *carenza di soddisfacimento* oggettuale. Dal punto di vista del soddisfacimento, una certa componente dei nostri bisogni rimane continuamente inappagata: è un tema eterno di tutti i pessimisti che il desiderio, deluso dal suo adempiersi, risorga di bel nuovo in mutate spoglie.

In terzo luogo, l'eccesso pulsionale potrebbe esser connesso con il ritardamento ossia con il protrarsi, come sempre da non perdere di vista, dello sviluppo fisico umano. Anche Buytendijk-Plessner ("Die neue Rundschau," ottobre 1938) hanno collegato l'eccesso pulsionale con il lunghissimo periodo d'incompiutezza del sistema motorio (prolungato stadio giovanile) e con il tardo destarsi della sessualità, la quale cosí non può intercettare le pulsioni in eccesso con la loro urgenza di scaricarsi. Si tratterebbe qui, per usare un'immagine tratta dalla meccanica, di una sorta di ristagnamento, e si potrebbe richiamare la concezione, cui già accennavamo, che l'uomo per sua costituzione non vive mai sino in fondo certe potenzialità in generale insite e inibite in lui, e che pertanto egli invecchia per cosí dire non sul piano organico, ma solo su quello chimico. Infatti, tutta una serie di fetali caratteri giovanili continuano sempre a sussistere, purché non siano perturbati, come avviene in casi patologici, dal *venir meno* di inibizioni endocrine, come ad esempio nell'ipertricosi. Se cosí fosse, quello che potremmo definire l'"istinto macrobiotico" dell'umanità, che a mio avviso costituisce un'assai cospicua fonte di fenomeni sociali (culto dei morti; taluni tipi di ascesi), sarebbe il riflesso di un dato di fatto fondamentalissimo, il prolungarsi degli stadi giovanili e il ritardamento che, sospinti nella coscienza, fanno apparire sempre troppo breve il tempo concesso alla vita individuale.

Considerato alla luce di questi tre vettori che, confesso, non mi riesce di far coincidere del tutto, l'eccesso pulsionale non sarebbe comunque un

dato irrelato, bensí corrisponderebbe alla peculiare posizione biologica dell'uomo. In un nesso che pure, complessivamente, è dato di intendere, l'uomo sarebbe, a un tempo, privo di strumenti organici, istintualmente limitato e esonerato da precisi legami ambientali, ma appunto per questo destinato a un eccesso di pulsioni. Abbiamo studiato tale situazione di esonero minuziosamente e da parecchi versanti. Poiché assume su di sé il pericolo che il suo essere comporta e, intervenendo attivamente nella vita dei suoi sensi, dei suoi movimenti e del suo linguaggio, si libera dalla pressione eccessiva degli stimoli, l'uomo riduce al minimo i punti di contatto, sia nell'ambito sensorio sia in quello motorio, con la situazione. Egli in tal modo ottiene nelle sue mani il mondo, acquisisce una visione complessiva e panoramica e rielabora quel campo delle sorprese che è appunto il mondo a sua artificiale seconda natura.

Ma con questo ci è dato di rilevare una quarta relazione dell'eccesso pulsionale: quella con l'esonero. Il distacco dalle "porzioni temporali" immediate, dalle situazioni di volta in volta attuali non è che un altro aspetto del fatto che nell'uomo non ci sono organi specializzati ad assorbire l'eccesso pulsionale e a "collocarlo" nell'ambiente circostante. È anzi possibile corroborare retrospettivamente quest'ipotesi, se è vero che tali prestazioni esonerate, comportanti una neutralizzazione, un accantonamento degli stimoli che provengono dal mondo e lo "spostamento verso l'alto" del comportamento, intensificano retroattivamente l'eccesso delle pulsioni in ulteriore misura. In altri termini, la *sublimazione* continua il processo di distacco istintuale dal rinvenibile nel senso (*Richtung*) che un'elaborazione interna delle pulsioni prosegue nell'ambito intellettuale. È perciò sicuramente insufficiente descrivere tale sublimazione nei termini di una "formazione sostitutiva," essendo essa senza alcun dubbio nel solco dell'evoluzione umana, anche se a giusta ragione se ne è scorto l'aspetto delusivo (*das Unbefriedigende*). Piuttosto, si potrebbe in questo modo spiegare la *tristitia ingenii* onde il progredire della sublimazione peggiora in permanenza le reali possibilità di eliminare quanti pulsionali, e dunque ne aumenta, in via secondaria, l'eccesso. Peraltro tali supposizioni non hanno che il valore di ipotesi metapsicologiche.

Costitutivo per l'uomo è, invece, lo "iato," l'interna distanza delle pulsioni dall'azione. Esso libera innanzitutto un'interiorità consaputa in immagini, e le pulsioni consapevoli sono pulsioni inibite, probabilmente da una molteplicità di altre virtuali. È altresí evidente che soltanto una vita pulsionale in eccesso può dar luogo a *prestazioni inibitorie*, le quali sono necessariamente insite in ogni bisogno *orientato*. Già sul piano della fisiologia del sensorio, in ogni atteggiamento altamente selettivo sono conteste inibizioni che impediscono la risposta a stimoli alquanto gros-

solani, e che negli animali, in sede d'esperimento, è possibile eliminare inducendo un effetto di shock. Al di là del fatto di carattere generale che le pulsioni coscienti sono pulsioni inibite, le pulsioni palesemente selettive, che abbiano un certo esclusivo contenuto orientato, sono addizionalmente conservate dalle inibizioni: il venir meno di queste ultime per l'effetto di sostanze tossiche o per l'improvviso insorgere di un moto affettivo denota allora sia un abbassarsi della soglia – il carattere non selettivo della reazione – sia anche il tradursi incontrollato e inavveduto ("*besinnungslos*") della pulsione nell'azione. Per l'uomo è però necessaria una vita pulsionale cosciente, trattenuta all'interno, giacché essa racchiude appunto la possibilità per le pulsioni di orientarsi, la loro capacità di fare esperienze, di collegarsi tra di loro, di procrastinarsi. Si vede qui con chiarezza come una struttura pulsionale plastica debba essere, al tempo stesso, necessariamente in eccesso e come dalla non definitezza (non specializzazione) e dall'eccesso nasca al contempo la capacità di definire le pulsioni o di reprimerle, di posporle, di revocarle, di volgersi da un obiettivo "ricusato" a un altro, e cosí via. È tuttavia impressionante quanto poco gli animali siano in grado di comportarsi "negativamente": il togliere di mezzo senza esitazioni e con sicurezza degli ostacoli è impresa che va oltre le capacità degli antropoidi, e il cane addestrato da de Jong (vedi Buytendijk, *Wege zum Verständnis der Tiere* [Per capire gli animali], 1939, p. 126), che aveva imparato a liberarsi da una cassa in cui era costretto poggiando la zampa su un'assicella orizzontale, il che azionava l'apertura verso l'alto del portello, si rivelava completamente sprovveduto non appena si collocasse *non* orizzontalmente ma verticalmente quell'assicella. Non sono questi dei "limiti dell'intelligenza," ma limiti della struttura pulsionale e incapacità di escludere e di "riorientare" un impulso immediato o appreso.

Se, come sopra si è visto, ogni pulsione umana orientata è oggetto, appunto per questo, di una possibile presa di posizione, e dunque può essere accolta o respinta, questa in fondo non è che un'*unica* asserzione sulla struttura delle pulsioni umane. Infatti, soltanto una vita pulsionale in eccesso di una struttura non definita produce le energie per effetti e controeffetti; e solo in quanto esistono pulsioni inibibili, ne esistono di consapevoli. La profonda congruenza di questa struttura è qui evidente: ogni *permanente* atteggiarsi dell'uomo che lo rende capace di costruire delle abitudini e di avere di mira dei traguardi di là dalla mutevolezza dell'adesso mette radici solo in inibizioni ben addestrate; appunto in ciò si configura, vista dall'altro versante, la *necessità della strutturazione*, necessità che si connette con la caratteristica delle pulsioni, il loro eccesso. Nei problemi della morale non si è mai mancato di scorgere questo rapporto, e tuttavia esso è stato quasi sempre misconosciuto e relegato fra

le *interpretazioni*. Le "leggi morali" sono state sempre in qualche modo precarie: da un lato si esigevano atteggiamenti imprescindibili e esclusivi; dall'altro era palese che questi andavano sempre daccapo difesi di contro a altre pulsioni, dalle quali piuttosto spesso erano sommersi e travolti. È un fatto questo che inerisce peraltro all'essenza della situazione pulsionale umana, anzi alla natura dell'uomo in generale: significa la visione interna di un "essere non definito," che non possiede istinti prefabbricati e adattati e che invece deve elaborare in prima persona la sua vita pulsionale, orientarla, conferirle un carattere permanente, rifoggiarla a struttura di comportamento, e dunque organizzarla in forze e controforze. L'essere-coscienti, l'inibibilità, la capacità di orientarsi e la differibilità delle pulsioni umane appartengono a un medesimo contesto, e una concordanza perfetta sussiste tra questa costituzione interna dell'uomo e la sua esterna situazione: la necessità di agire in direzione del futuro, di là dai limiti dell'adesso, in azioni selezionate e suscettibili di essere insegnate ad altri, le quali divengono esse stesse, necessariamente, dei bisogni, una necessità invero di agire in attività comuni, le cui pulsioni vanno altresí sottoposte a correzioni *reciproche*.

Questa strutturazione, questo *dare una forma* alla vita pulsionale sono dunque raggiunti autonomamente, grazie, appunto, all'eccesso delle pulsioni, il quale ne impone l'elaborazione e la fissazione, non potendo essere messo a partito per l'appagamento di impulsi immediati (cioè per quanto abbiamo anche chiamato "padroneggiamento dell'adesso"). Se questa strutturazione riesce, dall'eccesso pulsionale promana un'*energia orientata*, pressoché inesauribile, che viene convertita in attività, in lavoro, e che in primo luogo assolve al compito di conservare in vita quest'essere esposto al rischio; ciò essa fa con una creatività che, dalle modificazioni del mondo secondo prospettive indefinite e aperte, trae motivi per prestazioni *nuove*, sí che i prodotti delle prestazioni dell'uomo possiedono la capacità, del tutto meta-animale, di fungere da materiale per acquisizioni superiori.

Il principio, cui già si è accennato all'inizio del libro, che l'uomo è un *essere da disciplinare*, trova cosí la sua conferma. Il compito, intimamente connesso con l'esistenza dell'uomo, della strutturazione della vita pulsionale – compito cronico e che si ripropone a ogni generazione – è assunto dall'educazione prima e dall'autodisciplina poi, in condizioni sempre nuove e perciò, necessariamente, in sempre nuovi termini. La quintessenza della strutturazione si chiama *moralità*, ed essa, come abbiamo qui dimostrato, è una necessità biologica che sussiste solamente nell'uomo. Che l'uomo sia un essere che deve disciplinare se stesso riveste un ulteriore significato: lo strutturare e il mettere ordinatamente alla prova le pulsioni hanno un profondo effetto retroattivo sugli strati vitali dell'uomo, o nel

senso di una loro dissipazione o invece di una loro disciplina, cosí che, e la fantasia sessuale non fa eccezione, *nell'uomo la physis diviene un compito.*

È giunto tuttavia il momento, prima di proseguire e di esporre i fatti testé accennati, di discutere in questo contesto una questione importantissima. Si sarà forse notato che, sinora, abbiamo evitato di usare il termine "volontà"; è un'opzione che dobbiamo motivare. Ecco, con l'abituale tesi che accanto agli "istinti" postula l'esistenza, oltre che dell'"intelletto," anche della "volontà," non si approda a nulla. Ritengo piuttosto, per paradossale che possa sembrare a tutta prima, ma in accordo con i filosofi greci, che non esista affatto una particolare "facoltà del volere."

Al quesito "che cosa sia la volontà" si doveva innanzitutto rispondere – vogliamo dire – unicamente nel senso che questa X viene ricondotta a una Y già nota. In questo preciso senso anche la filosofia è incerta se spiegare la "volontà" come un tipo particolare di pensiero o come un tipo particolare di impulso: appunto cosí la questione è tolta di mezzo, quando non si supponga – terza possibilità – una particolare "facoltà del volere."

Per accostarci correttamente al problema, va considerato in particolar modo l'ambito dell'*involontario.* Nell'uomo il battito del cuore, la respirazione, le visioni dei sogni, le idee improvvise e i movimenti riflessi, gli affetti, eccetera non sono sicuramente, per cominciare, attuazioni del volere. Già da queste prime considerazioni emerge che *la portata del problema della volontà coinvolge l'uomo nella sua interezza*, cosí che già per questo motivo non è possibile ipotizzare una "facoltà del volere" come funzione psichica separata. In una prima approssimazione noi parliamo perciò di movimenti arbitrari, voluti delle braccia, delle membra, parliamo di pensiero voluto, dell'appetizione stabilizzata e consapevole, di "atteggiamenti" parimenti voluti, eccetera: l'ambito della volontà si estende dunque su tutto l'uomo; nella sfera somatica, motoria, nella vita degli impulsi e degli affetti, nel pensiero e cosí via, dappertutto ci sono *attuazioni volute*, vissuti volontari.

Non v'è dunque alcuna ragione di porre una facoltà particolare, la "volontà," e in effetti la filosofia greca non ebbe bisogno di una tale ipotesi. Essa conosce il *nous*, la ragione, conosce l'*epithymetikón* e l'*orektikón*, attuazioni dell'appetire e dell'aspirare, conosce anche l'*haíresis* e la *prohaíresis*, la scelta e la preferenza. Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1111 b) chiama *boulesis* (che invece viene tradotto con "volontà") il "desiderio," espressamente nel senso del desiderio dell'impossibile, per esempio di non morire, o nel senso del desiderio di ciò su cui non si ha alcuna scelta, per esempio che in una gara vinca un determinato atleta. *Boulema* significa il voluto o il progetto, e in tutti i vocaboli derivanti da questa radice c'è il significato del dibattere, del ponderare, del riflettere. La filosofia greca non

ha concepito una "sostanza" volontà, dimostrando in ciò una profonda misura.

Ora, se nel punto in cui noi parliamo del volere e la filosofia greca introduce il "ponderato appetire," come Aristotele (per esempio in *Etica Nicomachea*, 1139 a), essa ha di mira, assai giustamente, una *relazione* e rivela discernimento profondo. Aristotele e anche Platone continuano a vedere qui la funzione direttiva (*hegemonikón*) che attribuiscono all'"intelletto" in rapporto agli "appetiti," e con questo dicono effettivamente l'essenziale. Questa *relazione* può essere riguardata anche in termini inversi, cosí che si può dire, con una bellissima formulazione di Kant (*Critica del Giudizio*, § 83), che solo "la coltura dell'educazione (della disciplina)" pone la "ragione" in grado "di tirare o allentare i fili conduttori degli istinti, di allungarli o di accorciarli": e appunto questo è la "volontà."

Per meglio cogliere il fatto che la volontà è la capacità di "condurre" i movimenti che si danno entro l'intera latitudine della persona, rammenterò quanto segue: l'uomo può oggettivare a se stesso, cogliere e assumere in stato di estraneazione movimenti che avvengono in lui involontariamente, cioè impegnargli e condurli avendone divisato il progetto. L'avevamo osservato già in principio nel caso di quel bambino che, caduto battendo la fronte, ripeté poi, in un movimento "condotto," la sequela motoria che aveva vissuto in quel modo. Casuali eventi sensomotori di ogni tipo possono essere assunti e impegnati, cioè condotti, in uno con i loro esiti. Descrivevo in precedenza questa stessa cosa quando osservavo che la prestazione diviene *motivo*, cioè che l'uomo può ripetere tali azioni e tali movimenti in modo che il già raggiunto successo diviene meta di un successivo movimento condotto che in esso si conclude e i cui contorni sono delineati dall'immaginazione motoria. Nello stesso passo dicevo anche che l'assunzione di un movimento e la possibilità di riprodurlo sulla base del suo esito costituiscono un'azione voluta. Riflettendo su tutto questo occorre pensare nella stessa misura sia alla particolare capacità dell'uomo di rendersi autonomi i suoi vissuti sensomotori nell'avvertimento della "propria attività estraniata" e alla plasticità straordinaria delle sue possibilità motorie, sia all'esonero dalla situazione, cioè all'*assenza* di legami con i contenuti di situazioni determinate quali si instaurano all'urgere di impulsi, ciò che ha per conseguenza il formarsi di variazioni motorie volontarie indipendentemente dagli stimoli ambientali. Pertanto negli animali non è mai dato di osservare che si costituisca una vita motoria liberamente atteggiata, vale a dire autonoma dalle sollecitazioni di impulsi e situazioni, mentre i bambini assumono assai volentieri andature bizzarre, si atteggiano in gesti e posture curiose, fanno boccacce, smorfie e simili.

L'oggettivarsi dei movimenti, l'impegnarli e il condurli costituiscono nell'ambito sensomotorio la transizione da azioni involontarie ad azioni volute, dal mero decorrere all'attuare. *Volere* è dunque una prestazione direttiva ossia l'attuazione condotta, immaginativamente progettata di "movimenti" (nel senso piú ampio); è dunque, in altre parole, *l'originario fenomeno uomo in quanto tale*. "Volere" è la struttura propria delle azioni di un essere specializzato, non definito, esonerato, che è *tema a se stesso*; è una struttura particolare (quella umana appunto) della sfera sensomotoria, per quanto in precedenza si è discusso. Se pertanto l'uomo è l'essere che conduce la sua vita, questa qualità ha da palesarsi in tutta la latitudine del suo essere, e una facoltà particolare ravvisata nella "volontà" non sarebbe che un altro termine per designare l'uomo nell'uomo. È chiaro a questo punto perché dovevamo respingere una siffatta facoltà *particolare*: non perché apprezziamo poco la volontà, ma perché al contrario essa costituisce precisamente la qualità essenziale *generale* dell'uomo. Nelle formulazioni che già piú volte abbiamo usato: l'uomo è un essere che deve disciplinare se stesso; l'uomo non è definito; l'uomo è compito a se stesso; l'uomo non tanto vive, quanto conduce la sua vita – ebbene, in tutte queste formule era implicito proprio questo: l'uomo è per sua essenza un essere che vuole.

Due sono le condizioni particolari alle quali i processi nel loro mero decorrere diventano coscienti ossia estraniati al punto da poter essere impegnati: essi diventano coscienti o grazie a un'*inibizione* e a una resistenza, o grazie al loro esito, ai risultati riavvertiti, che s'impongono all'attenzione. In entrambi i casi si desta l'attenzione sull'azione, la quale diventa un'azione assunta, padroneggiata, volontaria. Il bambino che tende la mano verso un oggetto, ma che viene sviato in questo atto dalla percezione del proprio movimento, soggiace a un'inibizione di due impulsi e dovrà, a questo punto, far prevalere uno dei due; il bambino che ha notato l'esito favorevole del "grido di allarme" lo assumerà collegandolo all'ottenuto successo, e griderà "intenzionalmente."

Da questo stesso punto di vista possono essere riguardati anche le pulsioni e gli appetiti. Questi, come sopra si è mostrato, sono intrinsecamente coscienti: se vengono fatti valere, diventano intelligibili in base al loro successo, e se sono inibiti residuano come consapevole "spinta" interna. Anche senza l'esterna presa di posizione degli altri a favore o contro tali pulsioni, già il mutare della situazione costringerebbe inevitabilmente al controllo permanente delle proprie pulsioni. Si aggiunga l'eccesso pulsionale, che sovraccarica determinate pulsioni cosí come altre ne fa sorgere di nuove, di modo che s'impone la medesima necessità di prender posizione sia rispetto a tutte, sia rispetto ai decorsi motori: essi

possono e dèbbono, parimenti in via di principio, essere assunti o respinti, sostenuti o repressi.

Vale naturalmente il medesimo dei fantasmi, dei processi linguistici e di pensiero: essi sono impegnabili e conducibili in quanto coscienti. Tra i processi di pensiero che "meramente decorrono" e quelli orientati, impegnati in vista di un successo o per un determinato motivo corre la stessa differenza che tra il grido di disagio del bambino, casualmente coronato da successo, e il grido di allarme "mirante" a uno scopo. Non si può che consentire con Bostroem (*Störungen des Willens* [Le perturbazioni della volontà], in *Handbuch der Geisteskrankheiten*, II, 1928, p. 15), quando nel pensiero associativo, non orientato e che dal suo proprio stimolo trae il motivo della sua prosecuzione scorge un fenomeno simile a quello che si dà nelle attività "psicomotorie" del camminare, dell'andare in bicicletta, eccetera: entrambi sono processi semiautomatici che si autoreggono e autoalimentano. Per contro, gli atti di pensiero assunti, condotti, impegnati in vista di un immaginato successo costituiscono appunto il "riflettere," e in tal modo agli atti, che altrimenti sarebbero un mero decorrere, viene inerendo il carattere di attività volontarie, cosí come un tale atto di volontà già compare anche in ogni negazione esplicita, in quanto rifiuto di un pensiero. Perciò è possibile definire il pensiero di una persona con le stesse espressioni che definiscono il suo carattere: schietto, convincente, fantastico, solido, irresponsabile, rigido, e cosí via.

Tutte le funzioni dell'uomo che si rapportano al mondo, cioè ad oggetti e che possono essere condotte, impegnate, e che dunque, per ciò stesso, si rapportano a se medesime o sono precisate nel loro rapporto reciproco, vanno definite atti volontari. Con quest'espressione non s'intende tuttavia nient'altro che la funzione specificamente *umana* della vita motoria e pulsionale, del parlare e del pensare. Se l'uomo è aperto al mondo ed è un essere che agisce, egli è nel mondo tanto quanto il mondo è in lui: il suo comportamento verso il mondo è altrettanto un comportamento verso se stesso e viceversa, e *precisamente in questo* sta il significato generale del termine volontà.

Se tutto questo è dunque raggiunto, se l'uomo ha selezionato e esercitato i suoi movimenti, se ha acquisito una durevole capacità di agire in una direzione determinata, se ha accolto delle pulsioni e degli interessi a spese di altri interessi e di altre pulsioni, che ha rigettato, e delle sue azioni ha fatto dei bisogni, se si è formato suoi convincimenti e stabilito un sistema di esperienze e di interpretazioni, allora tutte le altre manifestazioni della vita accadono entro questa cornice e sono *risultati conseguenti da ciò che è stato fissato e definito*. Come le nostre abitudini sono sedimentazioni di azioni passate, e tuttavia, essendo ben definite, a loro volta agiscono su

ciò che si sviluppa nel loro presupposto, così anche i nostri interessi permanenti e le nostre convinzioni sono condizioni cui si tiene fermo e che tuttavia *delimitano* ogni ulteriore appetire e pensare. In altre parole: l'intero sviluppo ulteriore della vita, in particolare dell'eccesso pulsionale, avviene "involontariamente" e addirittura automaticamente nel solco di ciò che ha ricevuto fissazione e definizione. È questa la *volontà* nell'accezione stretta del termine, la volontà come, detto paradossalmente, disponibilità agevole dell'energia pulsionale entro percorsi pretracciati e fissi. Questa, dunque, l'autentica "forza di volontà." In via assoluta essa è il risultato della disciplina, della storia della signoria esercitata sulle prestazioni e sulle pulsioni nell'uomo. Presuppone che determinati interessi permanenti si siano formati e siano divenuti un bisogno, presuppone la piena concentrazione della coscienza sui compiti che si pongono e l'acquisita, costante disciplina dell'azione in attività univoche. Allora tutto l'eccesso delle pulsioni umane si immette in queste traiettorie, ed è noto quali prestazioni straordinarie si debbano a tale forza di volontà; soltanto allora l'uomo si rende davvero capace di prescindere completamente dall'"adesso" e di gettare l'energia del suo agire e del suo rappresentare nel conseguimento di mete esclusive e *future*. Il mero sperimentare senza obiettivi, l'abbandonarsi passivamente al presente non è compito dell'uomo; compito dell'uomo è invece il trasformare il mondo mirando al futuro.

Quando, senza una più precisa distinzione, si parla della forza di volontà di un uomo, s'intende l'energia di cui egli dispone per il compito che l'attende, e nel contempo si dice che egli ha un carattere ben-temprato, una condotta di vita consentanea a quel compito e idee chiare e sperimentate. L'uomo viene crescendo sui fondamenti delle sue decisioni, non è costretto – né può essergli proprio – a rimettere in discussione ogni volta le sue risoluzioni fondamentali né a squilibrarle con interventi di verifica; si affida all'effetto di ciò che ha stabilito e al concrescere delle sue orientate energie. Anche in questa più ristretta accezione, dunque, la volontà è manifestazione complessiva di tutta la persona umana, e non una "facoltà" accanto ad altre.

"La molteplicità e la disgregazione delle pulsioni, l'assenza in esse di sistema dànno per risultato la 'volontà debole'; la coordinazione delle pulsioni sotto il predominio di una singola, la 'volontà forte'; nel primo caso si ha l'oscillare e l'insignificanza; nel secondo, la precisione e la chiarezza della direzione," dice Nietzsche (*Wille zur Macht*, aforisma 46). È questo l'ordine "di ciò che ha ricevuto una definizione," e appunto allora si ha una volontà: l'eccesso pulsionale dell'uomo scorre in un alveo ben preciso, e si può allora considerare ogni azione, per l'appunto, dal versante

della coscienza, del progetto che la guida, dell'orientamento che in essa prosegue, e del compito univoco che la richiede. Per questa ragione la psicologia è sempre stata incerta se intendere "la volontà" in base alla coscienza oppure in base agli impulsi, o non piuttosto come una "facoltà" particolare. Con più fondata ragione avrebbe potuto desumerla dalla pressione dei compiti, al modo di Rodin che, circondato dal muto reclamare delle sculture incompiute, finiva con il compendiare il tutto nelle parole: "il faut toujours travailler," esattamente come Fichte: "io lavoro sempre."

Quanto Nietzsche asserisce sulla volontà contiene verità di grande rilievo. La "volontà" di cui ha sinora discorso la psicologia, egli dice, è una generalizzazione ingiustificata, e una tale astratta volontà non esiste affatto: "Si è cancellato il carattere della volontà, facendo astrazione dal contenuto, dal 'verso dove?'" (*Wille zur Macht*, aforisma 692). "Volontà non è che una costruzione semplificatrice dell'intelletto, al pari di materia" (afor. 671). Se ne ha invece una visione corretta considerando l'uomo come un sistema di funzioni, tra le quali risaltano le energie di dominio, di comando, di configurazione, che attendono a una sempre rinnovata opera di semplificazione (afor. 644), cosicché la "volontà" presuppone un sistema di addestrate e obbedienti energie, che in luogo dell'indeterminato pongono soltanto grandezze stabili (afor. 666). Ancora, la volontà è (afor. 84) ciò che padroneggia gli appetiti, indicando loro la via e la misura. In questi brevi cenni ci sono delle vedute risolutive circa la "struttura soggiacente" alla volontà e a proposito del fatto che la volontà in senso stretto è in primo luogo altamente disciplinata soltanto da determinazioni (*Festlegungen*), costituendo l'energia in eccesso che in tali determinazioni si è liberata e che fluisce in anticipo nella loro direzione. L'aveva scorto già Aristotele: abbiano l'abitudine, il contegno, l'ethos preso forma, le azioni che ne promanano seguiranno nella *direzione* di tali strutturazioni: grazie alla moderazione diventiamo moderati, ma, se lo siamo, potremo moderarci nel migliore dei modi anche in futuro, e con crescente fermezza.

Un siffatto contegno, che è un contegno della volontà, non può svilupparsi quando sussiste una grave disarmonia vitale. Di solito è dato attuarlo anche in condizioni difficili, e allora le inibizioni non valgono che a intensificarlo. Se ad esempio una persona è pigra, di una prigrizia inveterata, ereditaria, oppure incapace di concentrazione o facilmente distraibile, sono queste delle carenze ereditarie delle "funzioni fondamentali." Ora, se si educa con avvedutezza, questa persona non ha bisogno di lottare ogni giorno con la sua inerzia. L'esperienza della vita le ha per esempio consentito di costruirsi certe abitudini delimitanti e connettive, di corroborare una già esistente disposizione alla perseveranza o alla preci-

sione, e il suo segreto consisterà allora nel non "far attendere" la volontà, ma nello svilupparla nel punto d'intensificazione di tali disposizioni. Se osserverà dei regolari tempi di lavoro e saprà tener lontano tutto ciò che può disturbarla, le sarà possibile ottenere lo stesso successo nei propri *compiti* che le consentirebbe un'innata fattiva diligenza. Ciò conferisce una forza di volontà "sotterranea," capace di mettere a partito le stesse debolezze e, forse proprio per questo, indistruttibile, qualora la forza dell'abitudine, che in un certo senso è un'inerzia essa stessa, sia impiegata contro l'inerzia e qualora tutto ciò che concerne gli istinti di autodifesa sia convogliato nella direzione del padroneggiamento tenace delle cose. Cosí la volontà di chi sia vitalmente passivo o incline ad accasciarsi oppure avvilito e oppresso potrà dispiegare un'attività per cosí dire inappariscente e tuttavia senza limiti. Per contro una persona che sia invece vivace ma influenzabile, con "contenuti interiori instabili," dovrà sviluppare la sua forza di volontà in tutt'altro modo, e porrà un freno alla tendenza a lasciarsi influenzare usando la ragione, ponendosi degli scopi precisi, e si regolerà in larga misura su di essi. Nei due casi la prestazione avrà fisionomie assai diverse, ma, in entrambi, la premessa è un processo di disciplina analogo, consistente nell'evitare quelle situazioni in cui si finirebbe con il dare spazio ad aspetti dei nostri bisogni che invece ci si augura di infrenare, poiché si rivelano lesivi degli interessi superiori.

Tutte le prestazioni creative sono sottese da pulsioni dense di una concentrazione appassionata, divenute in altissimo grado "prossime alla cosa," cosí che l'*immaginazione* tesa a questi obiettivi, e perciò volta all'esterno, impegna tutte insieme le forze dell'uomo: essa è fantasia d'azione, è sensibilità concreta, è per cosí dire l'immaginazione delle cose stesse e, sin nelle oscure profondità, idealità vitale della vita nell'uomo e del suo esigere "piú vita." Sono sottese da quella dote che è un intelletto sovrano, sperimentato, ispiratore e regolatore, ricco di memorie e di rinvii, forte della conoscenza delle leggi che reggono le cose e dei loro segreti; dalla capacità insomma, dall'arte a lungo esercitata del dominio del materiale. Le prestazioni *intellettuali* realmente creative sono tanto rare per la ragione che qui tutte queste prestazioni, l'idea, la progettazione, la capacità e l'esecuzione, debbono coincidere in *un unico* organo, l'intelletto. C'è nel fare creativo come un'attribuzione delle possibilità nascoste della materia alle peculiari forze dell'uomo, ed è cosa che suscita stupore quanta genialità, ma utilità anche, ossia capacità di vivificare, di animare, ci sia in un buon concetto, nell'isolamento di un processo naturale, in una ruota, in una semplice trappola. Nelle creazioni ben riuscite nulla v'è piú che fuorvii o resista da parte della materia: esse si offrono con una compiutezza sobria ed elegante, incarnazione di un telos: meta, conclusione, perfezione.

"Se," come dice Freyer (*Machiavelli und die Lehre vom Handeln* [Machiavelli e la teoria dell'agire], in "Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie," 1938), "gli strati della personalità in cui l'agire scaturisce e da cui è alimentato non fossero per cosí dire reciprocamente mobili," l'uomo non sarebbe "un essere costruito prospetticamente, cioè, in questo caso, frontalmente," un essere capace, dinanzi ai diversi compiti e propositi che nel mondo si presentano, di sviluppare di volta in volta interessi particolari, particolari combinazioni di interessi e particolari forme di comportamento anzi forme particolari di intelligenza – e non ci sarebbe in tal modo nemmeno la versatilità concentrata in *un'unica* direzione, quella che rende creativi.

Dice Aristotele (*Etica Nichomachea*, 1139 a): Τὰ θηρία ... πράξεως μὴ κοινωνεῖν, gli animali non partecipano della capacità di agire. Le loro attività sono ineluttabilmente coronate da successo o sono successi ottenuti per tentativi, non sono progettate né creative: dinamiche solo nel loro svolgersi, statiche nell'esito e "sempre uguali." Manca per contro nell'uomo, di regola, la "pressione della situazione"; se questa però sussiste, il suo comportamento si fa a maggior ragione inventivo, creativo e imprevedibile. L'uomo è esonerato, e ciò in sommo grado dal linguaggio e dai suoi movimenti autonomamente assunti e autonomamente impegnati, da un "minimo motorio" che è proprio di un comportamento in ampia misura puramente simbolico. Anzi, quest'esonero è sempre da vedersi nel contesto dell'intelligenza e dell'azione, come peculiare di un essere che ha da adempiere attivamente i suoi bisogni intervenendo, progettando, pronto ad ogni variazione. E, come prima ho mostrato, a ciò corrisponde una struttura affatto particolare delle pulsioni: i bisogni umani vengono fatti propri attivamente, diventano coscienti, vigili, inibibili e aperti al mondo, cioè suscettibili di evolvere secondo i compiti da affrontare. È questa medesima energia in eccesso, che si palesa come volontà, a progettare e ad agire se volta all'esterno, e a disciplinare, far proprio o inibire, impegnare o rigettare se volta all'interno. Il padroneggiamento dell'eccesso pulsionale è ottenuto a forza, e pertanto l'uomo è fatto per la dimensione creativa, vi è anzi costretto. L'autodominio rispetto alle pulsioni devianti; la riflessione progettante, che a queste pulsioni propone mete diverse, ne modifica l'oggetto con adeguate escogitazioni e apporti e le riorienta combinandole con altre; l'azione ora impegnata e il progetto dell'intelligenza: tutte queste sono regolazioni attive, autorealizzate, operose, dall'esito creativo. Ed è in tutte queste condizioni la differenza dall'animale, il quale resta irretito nel mutare dell'ambiente e non controlla invece in prima persona sull'esperienza (nel senso piú ampio) l'evolvere delle sue pulsioni, non avendo pertanto responsabilità.

43. *Il carattere*

Se l'uomo non possiede meccanismi organici che con il loro adattamento ottuso gli sottraggano l'agire, come avviene nel caso degli animali, se egli, carente com'è di strumenti, deve elaborare l'eccessiva pressione delle pulsioni lottando attivamente per ottenere quanto necessita alla sua vita, ciò equivale a dire che la sua stessa vita pulsionale richiede per sua natura di essere inibita e selezionata, plasmata e disciplinata. Pertanto la vita pulsionale è da definirsi sana quando è rimodellata nella solida organizzazione di una dominata e ben dosata energia, quando è inquadrata in contegni divenuti abituali e distribuita sui contenuti oggettivi del mondo. Dove insomma non ci sono piú i cosiddetti "istinti," là la vita degli impulsi è pervenuta alla sua organizzazione *naturale*.

Questo dato di fatto ha conseguenze assai profonde. Anche le stratificazioni nell'uomo in cui hanno sede le sue possibilità vitali, la sua pienezza o la sua debolezza, il ritmo di quanto in lui si svolge, i flussi di fiacchezza o di energia, la capacità di reggere allo sforzo o il soggiacere alla stanchezza, la plastica e rigenerante energia o invece l'occulta tendenza alla vulnerabilità – anche queste stratificazioni richiedono una conduzione e un'economia *indirette*. Proprio esse hanno bisogno di tutta una rete di ordinate prestazioni e abitudini, alle quali ricorrere per conservare la forma loro propria, e la nostra responsabilità si estende sino alle profondità della vita vegetativa. Quando gli impulsi istintivi non sono piú governati, si ha una tendenza all'estendersi – che piú tardi non è piú dominabile – dell'area dell'istinto; subentra allora uno svuotamento, un processo di proliferazione e di desolazione, che si spinge sino al punto centrale gravando soverchiamente sul sistema nervoso. Chi d'altra parte agisce senza sperimentata conoscenza delle sue capacità piú profonde inevitabilmente viene a trovarsi in situazioni sbagliate, che richiedono da lui piú di quanto possa dare o lo inducono a un impegno senza costrutto; e per conseguenza pressoché inevitabile costui cercherà allora di compensare il carente appagamento con stimoli supplementari, autodistruttivi.

Se l'uomo è un essere che necessita di *disciplina* e questa è un vitale bisogno del suo stesso corpo, anche qui gli affatto centrali strati vegetativi sono coinvolti nell'ambito della sua esperienza, della sua visione di sé e perciò della sua responsabilità; pur non essendo modificabili direttamente, sono indirettamente cointeressati da ciò che l'uomo fa o non fa, porta a compimento nell'agire oppure trascura, e dai bisogni che in sé sviluppa o lascia concrescere. In questa dimensione profonda si radica ad esempio l'immaginazione sessuale, e dal suo conservarsi intatta e esigente, e

pertanto dalla qualità di un'immagine della specie dipende la qualità della generazione successiva. A questo moto biologicamente decisivo addita la via la coscienza, il che equivale a dire che esso può essere guidato in modo erroneo. Se l'uomo sviluppa, anzi addirittura caratterizza le sue capacità e le sue energie solo nel commercio con il mondo, questo rapporto va concepito come un rapporto che prosegue dentro di lui, sicché le possibilità di fioritura, di ascesa o di declino del suo assetto vitale si sviluppano nel mondo interno delle decisioni e dei loro esiti. Nell'uomo, "animale non definito," la *physis* è cosiffatta da essere nel contempo e necessariamente *compito*, e di conseguenza il concetto di natura umana non può essere pensato se non con i caratteri della disciplina, della conduzione, della responsabilità e del valore. Dall'esterno all'interno sussiste un nesso inscindibile: il mondo concreto con i suoi compiti e le sue opere, in cui ciascuno vive; la peculiarità del lavoro nel quale l'uomo è pari a questi compiti, quindi le abitudini, gli atteggiamenti e i contegni che in primo luogo concrescono sulle prestazioni dell'attività; l'organizzazione delle pulsioni, che ora hanno trovato una forma determinata, la concentrazione della vita volitiva e infine l'*ordo* vegetativo del corpo, il quale ha a queste condizioni la sua umana salute – tra nessuno di questi momenti sussiste una cesura, e se in un determinato punto della catena si sottraggono all'uomo i suoi compiti, ecco che nell'altro punto egli si ammala, e prende a declinare.

Per uno sviluppo massimo dell'uomo occorre una prestazione energica di tutti i sistemi organici. Il fisiologo americano Carrel in un libro assai importante, *L'uomo questo sconosciuto* (1935), ha elaborato, al capitolo intitolato *Adattamento*, la tesi che nelle condizioni della civiltà moderna (caratterizzata dal comfort) l'uomo degenera. L'uomo, egli dice, raggiunge il suo massimo grado di sviluppo quando è esposto alle asprezze climatiche stagionali, quando a volte regge senza dormire e a volte dorme per lunghe ore, quando i suoi pasti oscillano tra abbondanza e scarsità e quando si conquista tetto e nutrimento a prezzo di sforzi instancabili. Gli si richiede che eserciti i propri muscoli, che si stanchi e prenda riposo, che lotti, soffra e sia felice, che ami e che odi. La sua vita volitiva ha bisogno di un'alternanza di sforzo e di distensione. Egli deve lottare contro i suoi simili o contro se stesso; è fatto per una tale vita, cosí come lo stomaco è fatto per digerire gli alimenti. Quando questi processi di adattamento lavorano in lui nel modo piú intenso, la sua virilità tocca il grado piú alto. Con la civiltà, dice Carrel, le condizioni fisiche della vita quotidiana hanno perduto la loro ricchezza, e in tal modo lo sforzo e la responsabilità morale sono soppressi, e tutte le forme in cui si esprimono i nostri sistemi organici – l'apparato muscolare, nervoso, circolatorio e ghiandolare – sono alterate.

La legge dello "sforzo necessario" significa che soltanto il ricambio delle energie di riserva del corpo e dei suoi organi mantiene la salute fisica. Carrel chiama adattamento la mobilitazione delle possibilità di prestazione dell'organismo che si debbono confrontare con una qualunque modificazione interna o esterna: pertanto ogni malattia è un processo di adattamento, lo scorbuto a una carenza vitaminica, il morbo di Basedow a una secrezione di sostanze tossiche da parte della tiroide, e cosí via. Conseguentemente, la sua tesi è che, anche nello stato di salute, l'organismo ha bisogno di esercitare le sue funzioni di adattamento, e che soltanto una vita tesa e operosa è pari a queste esigenze, mentre ogni civiltà fondata sul comfort paralizza, massifica, non è che un apporto di stimoli senza che sia piú possibile uno sforzo di elaborazione. Bandendo ogni fatica muscolare dalla vita di ogni giorno, abbiamo eliminato inopinatamente il continuo esercizio che i nostri sistemi organici esigono per poter conservare l'uniformità del mezzo loro proprio. Com'è noto i muscoli in attività hanno bisogno di glucosio e di ossigeno, producono calore e cedono al sangue acido lattico. Per adattarsi alle modificazioni che ne conseguono, l'organismo deve mettere in moto tutta una serie di organi: cuore, organi respiratori, fegato, pancreas, reni e ghiandole sudorifere, e inoltre il sistema cerebro-spinale e il grande simpatico. Un accesso d'ira, ad esempio, induce in tutti gli apparati organici una modificazione profonda: i muscoli si contraggono, i nervi del simpatico e le surrenali entrano in attività, facendo aumentare la pressione del sangue, il cuore batte piú veloce e fa sí che il fegato secerna glucosio, che i muscoli utilizzano come combustibile. Analogamente, quando il corpo dispone le sue difese contro il freddo esterno, il sistema circolatorio, respiratorio e digestivo, l'apparato muscolare e nervoso debbono contribuirvi. In breve l'"adattamento dell'individuo a una disciplina fisiologica, spirituale e morale induce ben determinate alterazioni nelle ghiandole endocrine, nel sistema nervoso e nelle disposizioni psichiche. Ne risultano per l'organismo un piú felice assetto complessivo, un'accentuata energia e una maggior capacità di superare le fatiche e i pericoli della vita." "Certe forme della vita moderna conducono direttamente alla degenerazione."

"Delle nostre funzioni di adattamento noi facciamo un uso assai minore dei nostri progenitori. In particolare negli ultimi venticinque anni ci è sempre piú occorso di adattarci all'ambiente grazie agli espedienti escogitati dal nostro intelletto anziché attraverso i processi fisiologici. Le condizioni fisiche della vita quotidiana hanno perduto la loro varietà, lo sforzo muscolare, il nutrimento e il sonno sono standardizzati, e la civiltà moderna ha eliminato lo sforzo e la responsabilità morale e alterato tutte le

forme di espressione dei nostri sistemi organici, gli apparati muscolare, nervoso, circolatorio e ghiandolare.

Carrel adduce molti esempi istruttivi, questo per esempio, che "gli abitanti della metropoli moderna non si trovano piú a soffrire le variazioni della temperatura atmosferica, trovando protezione nelle loro case, nei loro abiti, nelle loro automobili, e non essendo piú esposti durante l'inverno, a differenza dei loro avi, all'alternanza del freddo permanente e dell'intenso calore che usciva dalle stufe e dai caminetti. L'organismo non ha piú bisogno di combattere il freddo ponendo in azione tutta una serie di processi fisiologici concatenati tra loro che determinano un'intensificazione dello scambio chimico e coinvolgono la circolazione in tutti i tessuti. Un uomo che, vestito insufficientemente, deve mantenere la sua temperatura corporea con un violento sforzo muscolare induce con ciò tutti i suoi sistemi organici a un lavoro intensissimo. Questi sistemi restano invece inattivi se dal freddo ci si difende con pellicce e abiti pesanti, con il riscaldamento centrale delle abitazioni e quello delle automobili."

Le tesi di Carrel confermano dal punto di vista della fisiologia il principio per cui l'uomo, essendo un essere che agisce, è sintonizzato con il lavoro e l'azione sin nelle profondità vegetative della sua *physis*; quel che Carrel chiama adattamento è il ricambio delle energie di riserva che sono chiamate in causa solo in caso di attività intensa e faticosa; tale ricambio di energia significa salute. Essendo l'uomo esposto a condizioni affaticanti (qualora non le elimini grazie alle risorse del suo intelletto), queste condizioni esigono da lui prestazioni disciplinate, per le quali egli è perfettamente organizzato. Quando Carrel dice: "Sappiamo quale vigore fisico e morale possiedono le persone che sin dall'infanzia sono state sottoposte a una ragionevole disciplina, hanno conosciuto certe privazioni e si sono adattate a circostanze di vita avverse," può sembrare un'osservazione banale, ma è pur sempre l'antica verità. "La disciplina dello spirito e dei bisogni fisiologici ha effetti ben precisi non soltanto sul contegno psichico e spirituale, ma anche sulla struttura organica e umorale." Una vita pulsionale non piú controllata e non piú plasmata nel modo di condursi degenera. Tutto questo ci consente di scorgere finalmente che cosa significhi il concetto di "carattere."

Se chiamiamo "carattere" il sistema di pulsioni, interessi permanenti, bisogni, bisogni indotti, e cosí via, ricchi di contenuti e sintonizzati con i vari oggetti del mondo, il carattere è allora azione e materia dell'azione a un tempo, è in ultima analisi una struttura comportamentale sottesa da pulsioni accettate, fatte proprie o rifiutate, sempre però messe a partito, che sono state attivamente orientate le une sulle altre e sul mondo, oppure

che si sono fissate o sono "risultate," in reciproca successione, quale esito collaterale delle nostre azioni. Eppure la fondazione di un carattere – che secondo Kant consegue "al disgusto per l'instabile condizione dell'istinto" e di rado è stabilmente compiuta prima dei quarant'anni (*Antropologia pragmatica*, trad. it. Laterza, 1969[2], p. 186) – non può dirsi riuscita se non quando la realtà fisica dell'azione dell'uomo da un lato e il suo consapevole orientarsi nel mondo dall'altro si siano realmente imposti in questa centrale dimensione, cosí che già alle manifestazioni e reazioni sensibili inerisce qualcosa di assai simile alla convinzione, e i pensieri, a loro volta, hanno la chiara univocità delle azioni. Per scorgere quel mondo disciplinato che è il carattere occorre liberarsi innanzitutto dell'insensata sopravvalutazione moderna del flusso di coscienza.

Una certa assimilazione della nostra coscienza ai processi vitali naturali è tra gli essenziali risultati dell'azione e della vita che su di essa si basa. Appunto i princípi e le risoluzioni fondamentali della nostra conduzione cosciente della vita vanno sottratti all'influenzabilità ad opera degli stimoli provenienti dalla superficie della coscienza e ricondotti alla sicurezza di quell'ambito del quale viviamo: l'ambito della capacità selezionata, dominata, per cosí dire "caricata," cosicché essi possono scattare solo nel caso insorgano resistenze o ostacoli, al modo della nostra latente capacità di saltare che scatta quando un fosso ci taglia la strada. Sul fondamento del "flusso di coscienza," dell'elaborazione periferica di stimoli interni e esterni è forza che si dia una coscienza o meglio un'interiorità di tutt'altro genere: e questa consiste in una presenza di ovvie decisioni fondamentali, nel sempre presentificato orizzonte delle nostre capacità, in una presenza di sviluppati istinti dello scegliere e dell'evitare, in una tesa prontezza a imprendere quanto va nel senso dei nostri interessi portanti, nel respingere ciò che non si vuole e si lascia cadere. Quel che va *ammesso* nella coscienza e ivi elaborato deve esser controllato a partire di qui. Da un carattere esigiamo inoltre che le abitudini quotidiane siano anche in certo modo simboliche, con un valore d'espressione per ciò che è fondamentale, e il nostro modo di sentire distingue nettamente le abitudini per cosí dire valide, le quali rispecchiano sin dentro l'indifferenza della quotidianità le nostre prese di posizione fondamentali, dalle "mere abitudini" intese come arbitrarietà esteriori e superficiali nelle quali si svia una vita psichica priva di direzione.

È dunque possibile riguardare l'ambito del carattere sotto due aspetti: visto "dall'alto" esso è un'incorporata organizzazione di contegni e di regole di condotta, di "istinti" fatti propri e diventati, se debbono operare positivamente, pressoché inconsci, istinti che sono la cristallizzazione

delle pulsioni, il risultato di un fattivo confronto con il mondo e di una selezione avvenuta sul banco di prova del mondo; visto "dal basso" il carattere è tuttavia una prosecuzione dei decorsi orientati, ritmici e conchiusi, con i quali dovunque si sintonizza il processo vitale biologico, nell'*autoattuazione*. Ogni singola abitudine, se considerata dal versante della coscienza, può avere alcunché di casuale, che si potrebbe pensare anche in altri termini; ma l'abitudine di conseguire, d'incorporare delle abitudini, di costituire insomma un contegno è un fatto fisico, qualcosa di raggiunto, pena altrimenti la rovina del sistema nervoso. In un corpo sano si notano una tal quale attitudine tesa, una carica di pronte disposizioni all'azione e al movimento, e il medesimo si osserva nella disposizione di un carattere a scegliere e a rifiutare, e in modo tanto piú convincente quanto meno vi traspaiono il bisogno di giustificare scelte e rifiuti, un presentimento di possibilità diverse. Una tendenza a scegliere, a coordinare, a sceverare e a preferire, operante in ogni esperienza e in ogni educazione, ingenera le abitudini che presiedono all'agire e agli "istinti acquisiti" che concrescono in noi, e appunto su questa strutturazione, su questa esigenza organizzata e disciplinata sono orientati anche i decorsi involontari puramente fisiologici della nostra vita, i quali solo cosí erogano le loro riposte energie, il cui dispendio e il cui ricambio prendono il nome di salute. C'è nell'interiorità umana uno strato di semicoscienti interessi, di conversioni e ammaestrate avversioni, un'invisibile ossatura portante della vita spirituale, che tiene in forma le nostre reazioni dalle quali reciprocamente è tenuta in forma, cosí che persino la nostra *physis* è costretta a adattare e a riconvertire i propri decorsi, senza di che essa non potrebbe che degenerare nelle sue peculiari energie non piú messe a cimento. E se alle profondità di questa connessione giunge la nostra esperienza, vi giunge anche la nostra responsabilità.

Consegue da quanto detto la necessità per il metodo qui adottato di scegliere i concetti descrittivi in modo che risultino indifferenti rispetto alla distinzione tra fisico e psichico, e invitiamo a raffrontare sotto questo riguardo categorie quali esonero, eccesso pulsionale, disponibilità, conduzione, intenzione, variazione, assunzione, impegno, estraneazione e molte altre.

Noi dunque intendiamo il concetto di carattere nel senso di carattere acquisito, in accordo piú con la terminologia della psicologia inglese che della tedesca, e perciò dobbiamo impegnarci in un'altra direzione di ricerca, nella questione delle "qualità innate," quelle pertanto che sono considerate *trasmissibili per eredità*. Questa questione non è di ieri. Nell'*Odissea* (II) Pallade Atena in figura di Mentore cosí apostrofa Tele-

maco quando questi la interroga sul suo viaggio a Pilo e a Sparta alla ricerca del padre:

> Telemaco, né ardir giammai, né senno
> Ti verrà men, se la virtú col sangue
> Trasfuse in te veracemente Ulisse,
> Che quanto impreso avea, quanto avea detto,
> Compiea mai sempre. Il tuo viaggio a vôto
> Non andrà, qual temer, dove tu figlio
> Non gli fossi, io dovrei.
> [Trad. di I. Pindemonte, vv. 340-46]

Come si vede, queste parole, che hanno un contenuto pedagogico, presuppongono l'"ereditarietà delle qualità" addirittura al punto di concludere che, se il giovane non ha la "virtú" di Ulisse, non può essergli figlio.

Perché siano evidenti le difficoltà di porre la questione delle qualità ereditarie, si rifletta sul fatto che, a stretto rigore, la natura della cosa esigerebbe la possibilità di prendere in considerazione uno spaccato generazionale di lungo periodo: solo cosí si avrebbero dati probanti su quel che viene trasmesso per eredità. Ciò non è possibile. In secondo luogo, si danno senza dubbio modificazioni profonde, anzi radicali di origine esterna, le quali attraverso la *physis* si ripercuotono sulla vita interiore, come avviene ad esempio in quei concreti casi di straordinario rilievo in cui l'urbanizzazione, condizione di un "infantilismo" generale, si rivela capace di modificare indirettamente la costituzione della persona, con conseguenze "interiori" incalcolabili. In terzo luogo, i processi della vita interiore sono "integrati" in alta misura, cosí che ogni analisi urta in difficoltà di principio: l'analisi è tuttavia il procedimento di ogni indagine empirica, che di nulla può venire a capo quando si tratti di connessioni estremamente complesse e intricate. In tutti i domini biologici, gli stati difettuali, con le loro deficienze evidenti e le loro circoscritte malformazioni, consentono tutt'al piú un'analisi. Tanto piú importante, anche in questo contesto, è l'ammissione di Panse (*Erbpathologie der Psychopathen* [Eredopatologia degli psicopatici], in *Handbuch der Erbbiologie des Menschen*, V, 2): "A paragone con i perspicui risultati che la ricerca sull'ereditarietà ha conseguito nell'ambito dei semplici caratteri somatici o anche in quello della genetica sperimentale, lo stato della ricerca in quella fascia al limite tra eventi psichici normali e eventi psichici patologici è addirittura scoraggiante."

Oggi appare molto problematico che sia possibile enucleare delle qualità essenziali ovvero dei "radicali" di specie ereditaria chiaramente

circoscritti, secondo quanto tentarono Enke (*Die Persönlichkeitsradikale* [I "radicali" della personalità], in "Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie," 102, 1934), Pfahler (*Vererbung als Schicksal* [Eredità come destino], 1932; *Warum Erziehung trotz Vererbung?* [Perché mai l'educazione se le qualità sono ereditarie?], 1935) e altri. L'ha sottolineato con ragioni particolarmente illuminanti Stumpfl (*Die erblichen Grundlagen der Persönlichkeit* [I fondamenti ereditari della personalità], in *Handbuch der Erbbiologie*, V, 1): "Un tipo di considerazione secondo il modello della genetica scientifica non è adeguato per una genealogia del carattere, poiché le connessioni strutturali sono trasmesse in modo estremamente piú elastico e variabile" (p. 415). Nello stesso senso diceva già Kroh (in una comunicazione al quattordicesimo congresso della Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie, 1935) che "nella struttura funzionale sottesa alla nostra attività conoscitiva, esperiente e configuratrice è da ricercarsi l'autentico elemento disposizionale che può essere ricondotto direttamente al patrimonio ereditario. Rappresentare la dovizia dei fattori cooperanti entro questa globalità funzionale è pressoché impossibile."

Nondimeno, la ricerca, condotta con grande energia, non è rimasta infruttuosa. Se vogliamo farci un'idea di questi studi, dobbiamo seguire la ricerca sull'ereditarietà nei campi in cui essa pone i suoi quesiti con la miglior prospettiva di successo. Sono convinto che il "carattere," nella ristretta accezione in cui noi lo intendiamo, cioè come sistema degli interessi, dei convincimenti di fondo e delle pulsioni durevoli sotto il riguardo del loro *contenuto*, *non* rientri in quest'ambito. Se chiamiamo *modo d'essere* la sfera delle "disposizioni" sicuramente o verosimilmente ereditarie, al massimo potremo supporre che il modo d'essere apra o chiuda l'*accesso* a determinati ambiti di cose e di valori, non già che si ereditino, poniamo, propensioni per il commercio o interessi collezionistici. L'orientamento concreto degli interessi, delle pulsioni permanenti, dei convincimenti di fondo, eccetera, che sfocia in un contegno strutturato dipende assai palesemente da ciò che in un'organizzazione sociale di volta in volta si richiede, si raccomanda o si vieta; e là dove vigono stabili norme di comportamento proprie ai vari ceti, vediamo che esse concordano nel modo piú preciso con i pregiudizi e le preferenze delle persone che vi sono inquadrate, e su questo non tanto ci illumina il punto di vista della psicologia individuale quanto piuttosto la psicologia sociale e quella dei popoli in sede storica e comparata. Il nostro punto di vista è da modificare solo in quanto, senza alcun dubbio, certe doti spirituali – la musicalità per esempio – sono ereditarie in modo particolarmente appariscente, e pertanto un determinato sviluppo dei relativi interessi è già naturalmente prefigurato.

Secondo le ricerche condotte sinora, certe "funzioni fondamentali" o

"qualità di partenza" o "caratteristiche essenziali" – meglio sarebbe dire: strutture delle suddette – sono ereditabili, e in seguito costituiranno delle "capacità" o doti. Il modo migliore per chiarire il senso di quest'impostazione è una panoramica d'orientamento, che naturalmente non pretende alla compiutezza.

Il "*temperamento*" e la tonalità vitale di fondo che vi si connette sono condizionati da fattori ereditari in maniera assai evidente e ben documentata, già per il loro essere in connessione strettissima con la costituzione somatica. Soprattutto il temperamento sanguigno e quello flemmatico, con le loro differenze nell'eccitabilità degli affetti e della volontà, nonché dell'umore, sono da considerarsi, in accordo con l'esperienza, ereditari; ne fanno fede le ricerche di Stumpfl (60 gruppi familiari), Frischeisen-Köhler (oltre 1000 individui) e Davenport (600 individui) (cfr. Stumpfl, *op. cit.*, e Peters, comunicazione all'ottavo congresso di psicologia sperimentale, 1924). Risultati analoghi a sostegno dell'ipotesi di un'ereditarietà del temperamento si trovano in Hoffmann già nel 1922 (*Vererbung und Seelenleben* [Ereditarietà e vita psichica]). Stumpfl (in Schottky e collaboratori, *Die Persönlichkeit im Lichte der Erblehre* [La personalità alla luce della teoria della ereditarietà], 1936), sulla base della comparazione di 260 gruppi familiari, ritiene ereditario il temperamento degli ipertimici (allegro, sanguigno, laborioso). Il medesimo vale per il *ritmo complessivo*. Ci sono persone con un ritmo congenitamente rapido o lento in tutte le manifestazioni vitali: la capacità di comprensione, l'elaborazione, l'eccitabilità, la capacità di sviluppare, le caratteristiche della conduzione motoria, e cosí via. Dice in proposito Stumpfl (*Die erblichen Grundlagen der Persönlichkeit*, cit., p. 425): "Se a parità di ogni altra condizione ogni processo determinato di regola si dà nell'uno in modo rapido, uniforme e veemente, nell'altro in modo lento, intermittente e fiacco, in un altro ancora in modo certo rapido ma irregolare e come a scatti, se i processi della vita interiore si svolgono nell'uno secondo una rapida curva crescente e una lenta curva decrescente, nell'altro secondo una lenta curva crescente e una rapida curva decrescente, mentre in un altro ancora la curva ha un andamento uniforme, ciò dipende dallo stretto nesso biogenetico che corre tra costituzione somatica e carattere, onde è possibile riconoscere tutte queste persone già dal loro passo, dal modo come bussano alla porta o levano la mano per salutare, e da numerosi altre manifestazioni motorie."

Nella *vita affettiva* una generale accentuazione nel senso della superficialità e della facile esaltazione e dell'emotività e infiammabilità subitanee pare trasmissibile ereditariamente altrettanto che la freddezza, la povertà emotive o la piattezza dei sentimenti (Stumpfl). Anche qui si

tratta di strutture complesse: cosí alla piattezza emotiva si collegano spesso un'ansiosa osservazione di sé e una perturbabilità o anche un grave, arido irrigidimento egocentrico. Nel campo della *vita volitiva* Stumpfl ha rilevato una spiccata incidenza familiare tanto della perseveranza nelle decisioni prese quanto un'abnorme influenzabilità della volontà e una malleabilità fuor dell'ordinario dell'intera personalità anche in persone per il resto normali. Un gruppo particolare costituiscono qui coloro nei quali si congiungono la freddezza d'animo e l'abnorme influenzabilità del volere, connesse a loro volta con un temperamento sanguigno e un'accentuata attività. Enke (in una relazione tenuta al cinquantaseiesimo convegno degli psichiatri della Germania sudoccidentale, nel 1933) ha incluso con ragione un esteso complesso ereditario tra le *perseverazioni* che nel campo della psicologia del pensiero, in quello affettivo e psicomotorio si connettono con la costituzione schizotimica.

Questi risultati mostrano chiaramente quali siano le qualità del modo d'essere che l'eredopsicologia prende in esame con prospettive di successo. I metodi della comparazione genealogica e della ricerca sui gemelli sono quelli cui dobbiamo innanzitutto la maggior parte dei risultati ottenuti sinora.

Le "qualità di partenza" o qualità di fondo della psiche vitale qui brevemente menzionate, la cui costanza e trasmissibilità per via ereditaria sono in parte dimostrate e del resto assai probabili, non hanno nulla a che fare, ci preme sottolinearlo, con le questioni indagate negli ultimi capitoli, le questioni cioè dell'orientamento delle pulsioni quanto ai *contenuti*. Questi reperti non forniscono alcun ragguaglio diretto circa la questione se l'uomo abbia istinti circoscritti e circa l'investimento di pulsioni e interessi su determinati complessi di cose e di valori. È probabile che un abito costituzionale ereditario comporti o suggerisca l'esistenza di "qualità secondarie" alquanto ampie e condizionate e altrettanto formali, quali la dipendenza, la superficialità, l'imperturbabilità, la padronanza di sé, la pedanteria, la timidezza, la minuziosità, la discontinuità; oppure è probabile che dall'incontro con esperienze inevitabili e di carattere generale *debbano* sorgere certi modi di "elaborazione" rispetto a una data disposizione, e si potrebbe pensare nella fattispecie all'insicurezza, al gusto dell'intrapresa, alla prudenza, alla propensione per gli intrighi, al senso delle convenienze, alla circospezione, eccetera. Ricerche piú precise mancano peraltro in questo campo. Le frequentissime e stereotipe reazioni dell'ambizione e del bisogno patologico di valorizzazione mi sembrano riguardare soltanto impropriamente contenuti determinati e indicare invece una deficienza di compiuta elaborazione della persona.

Molteplici sono le ragioni se in questo libro si traccia una distinzione

tanto netta tra carattere e modo d'essere o, se si vuole, tra contenuto e forma della "vita psichica." Intanto il carattere, come quintessenza delle pulsioni, degli interessi permanenti e dei convincimenti elaborati e orientati, è un fenomeno nel concepire il quale non si possono tralasciare né le azioni di una persona né le circostanze della sua vita, né la sua storia né quella della comunità in cui vive. Poi, d'altra parte, soprattutto la considerazione storica e comparata della psicologia dei popoli ci mostra che sussiste una concordanza precisa tra l'assetto sociale e le inclinazioni e gli interessi concreti. In Egitto, ad esempio, poiché la burocrazia dello Stato che si reggeva sulle prestazioni di lavoro coatto e sulle contribuzioni forzose aveva ben presto spezzato l'ordinamento basato sui clan familiari, mancò l'intero sistema di interessi dell'ethos familiare, e persino il relativo culto degli antenati, quantunque quello dei morti vi fosse sviluppato all'estremo. Inversamente, i rigidi vincoli familiari dei cinesi, insieme con l'incertezza giuridica in cui versava il singolo in quel patriarcale Stato di funzionari, favorirono senza dubbio l'alto sviluppo del senso dell'intrapresa e dell'acquisizione. Il senso della dignità tipico dei ceti dominanti medievali può tollerare al massimo una guerresca religione del fato o anche un reggimento del mondo ad opera di un dio personale, non però il sentimento di veri e propri "peccati" o una morale orientata sui concetti di dovere e di ricompensa. Spessissimo rigidi ordinamenti di ceto proclamano tabú tutta una serie di "talenti": a Roma ci fu un proconsole che cadde in discredito perché praticava la pittura.

Se chiamiamo carattere l'insieme di *stabili* abitudini e convincimenti di fondo, in forza dei quali ciascuno preferisce determinati contenuti ad altri ed è indifferente rispetto ad altri ancora, e se pertanto cosí chiamiamo la permanente formula comportamentale delle sue invarianti inclinazioni quanto ai valori, tale carattere è un risultato dell'azione pedagogica della società nella quale si vive e dell'articolazione degli interessi *di questa.* Ogni educazione plasmatrice che accostumi i bambini in uno stabile ordinamento sociale ha di mira dei tipi, non delle individualità. Una società disintegrata come la nostra, cioè una società altamente complessa e in rapida trasformazione, smantella le forme d'integrazione tradizionali, che al rapporto del singolo con se stesso conferivano un contenuto in primo luogo *sociale.* Ora, invece, le persone ricadono nell'immediatezza, i loro incontri e scontri avvengono nello spettro delle loro forze e debolezze naturali, indiscriminatamente, e i conflitti che si moltiplicano per la mancanza di distanza, li debbono risolvere attingendo alle esigue riserve delle loro qualità fortuite. Si spiega cosí anzitutto la stupefacente diffusione delle conoscenze psicologiche nella nostra epoca, ma anche, a guardar meglio, il pieno dispiegarsi – inedito sino a oggi – della dimensione psicologica in quanto tale, il suo carattere spiccato ed espresso, il suo essere per cosí dire disinvolta e disinvoltamente in superficie. L'omogeneo mondo delle fortuite nature che si sviluppano nella complessità della vita moderna, nella molteplicità delle atmosfere particolari, nature che sono l'una lo specchio dell'altra e che in questo riflettersi sensibilizzano la loro psiche priva ormai di schemi protettivi, non piú salvaguardata dai bastioni di osservate abitudini – questo mondo fornisce i precipui contenuti per la forma d'arte autenticamente rappresentativa del mondo occidentale: il romanzo psicologico. L'affinarsi della vita interiore ricaduta su se medesima è capace di indurre affinamenti ancor piú sottili, e ci sono ormai molte persone nelle quali un pensiero o un sentimento funge senz'altro da autostimolo, cui a loro volta esse stesse reagiscono. La decadenza della società, che s'intreccia con quella degli ideali e del senso dei valori, e che nell'interiorità del singolo corrisponde agli enormi sconvolgimenti dell'epoca recente, ha pertanto la sua peculiare produttività nella sbalorditiva differenziazione dello psichico. Tale carattere non-discreto dell'interiorità, che lo si consideri nell'impulsivo bisogno dell'uomo di comunicare, nella disinvolta disinibizione dei casuali modi d'essere di tale indiscriminatezza o nei metodi della psicologia che vi si attaglia, e l'alto grado della consapevolezza media rendono impossibile distinguere la vita psichica dalla vita psichica rappresentata. In questo senso appunto l'autore di un romanzo psicologico è rappresentativo di un'intera cultura. "Tous les voiles du coeur ont été déchirés. Les anciens n'auraient jamais fait ainsi de leur âme un sujet de fiction" (Madame de Staël, *De l'Allemagne*, II, 28).

L'espressione "sujet de fiction" si riferisce precisamente alla psiche come tale: il cronico stato di consapevolezza dell'interiorità non è meramente passivo, bensí contribuisce esso stesso alla propria costituzione, come quella forma della produttività che residua nella profonda sprovvedutezza e incertezza circa i valori psichici ultimi. Ho approfondito questo tema nello scritto *Die Seele im technischen Zeitalter* (La psiche nell'era della tecnica; trad. it.: *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano, Sugar, 1967).

Se queste osservazioni sono esatte, ne consegue che deve sussistere, necessariamente, un determinato ordine delle discipline psicologiche. In primo luogo, l'antropologia fornirebbe le leggi di struttura generali della sfera psichica. Verrebbe poi la psicologia sociale o collettiva, come articolazione della sociologia, le cui descrizioni di stati sociali concreti delineano non piú che la cornice entro cui elaborare una psicologia individuale. L'eredopsicologia, che si avvale invece di una metodologia improntata a quella delle scienze naturali, muove dagli individui e tenta di isolare gruppi statistici che debbono "cogliere" determinati gruppi sociologici, come per esempio i criminali, la "classe dirigente," e cosí via. Un campo di ricerca ricco di prospettive si è rivelato, accanto alle

summenzionate qualità *formali* del modo d'essere, quello dei *talenti*. Le diverse classi di quest'ultimo, come l'intelligenza e la musicalità (a loro volta denotanti dimensioni differenti), le doti per la matematica, il senso della forma e del colore, sono già da tempo oggetto di indagine feconde. Per una prima informazione, anche sulla letteratura piú recente, si veda P.R. Hofstätter, *Psichologie*, 1957 (trad. it. Milano, Feltrinelli, 1971[5]).

44. *Esposizione di alcuni problemi dello spirito*

Se il tipo di considerazione seguito in questo libro può definirsi biologico, è da osservare tuttavia che al termine "biologico" abbiamo dato un senso piú esteso di quanto comunemente esso non abbia. La questione di come continui a esistere l'uomo, essere tanto manchevole sotto il profilo delle dotazioni fisiche e tanto chiaramente estraneo al modo tipico degli animali di padroneggiare l'esistenza, è per un verso, in linea assoluta, una questione biologica, per un altro verso, concernendo necessariamente l'uomo che agisce, inevitabilmente conduce ad ambiti, come il linguaggio, la conoscenza, l'immaginazione, che erano riservati sinora all'indagine delle scienze dello spirito. Ora, questi ambiti, come abbiamo mostrato, non si sottraggono affatto al punto di vista biologico, e l'osservare, come tendenziosamente è stato fatto, che cosí "li si riduce alla dimensione biologica" trae unicamente partito da un fraintendimento palese. Si può invece addurre, e perentoriamente, la prova inversa; si può cioè provare in quale alto grado fattori considerati sinora come meramente fisici, per esempio l'interferenza reciproca della vista e del tatto, l'ampio spettro di variazioni motorie, la riduzione degli istinti, l'incompiutezza anzi dell'essere umano quando viene al mondo (il parto fisiologicamente prematuro di Portmann), non possano che apparire "impostati" nel senso di quelle prestazioni spirituali superiori. Noi abbiamo dunque sviluppato, per esprimerci nel linguaggio della nuova ontologia, alcune delle categorie generali dell'essere-uomo, quelle in particolar modo che "percorrono" l'intera stratificazione, cioè categorie quali esonero, azione, disposizione (*Verfügung*), comunicazione, e cosí via.

Non è possibile, battendo questa via, esaurire metodicamente i problemi di straordinaria complessità che senza dubbio avviene di toccare affrontando il tema dello "spirito." Non è possibile esaurirli in primo luogo perché l'intera nostra teoria ha necessariamente operato con un'astrazione, cioè con una sorta di astratto modello dell'individuo umano che agisce. Su questo modello non si possono discutere i problemi di rango

superiore che sono oggetto delle scienze dello spirito, per il fatto che religione, arte, diritto, tecnica, eccetera, considerati dal punto di vista scientifico, sono fatti *sociali*. I grandi fenomeni collettivi del mondo storico-sociale sono da tempo indagati da scienze particolari che hanno raggiunto un alto grado di sviluppo e che, recentemente, han preso ad avvalersi in misura crescente di metodi sociologici. La relazione, che si è cosí instaurata tra le istituzioni sociali da un lato e le configurazioni storiche dello spirito oggettivo dall'altro, può avere in certi casi un'applicazione assai estesa e apportare conoscenze di per sé illuminanti. Per esempio, l'assenza presso i Romani di qualsiasi dottrina teologica in senso mitologico o dogmatico ("religio, id est cultus deorum," dice Cicerone, *De natura deorum*, II, 3) può essere posta in chiaro rapporto con il fatto che a Roma il patriziato non consentí mai che si formasse una casta sacerdotale autonoma, sicché anche l'educazione in generale, come invece avvenne in India o nell'Europa medievale, non si sviluppò dalle istituzioni sacerdotali, ma fu ricevuta dall'estero, dalla Grecia. Com'è noto, Max Weber ha portato simili problematiche di sociologia della religione a livelli di elaborazione ineguagliati, ma in linea di principio gli stessi metodi consentirebbero una sociologia del diritto o dell'arte, per la cui costituzione in scienze già non mancano impostazioni ora piú ora meno avanzate.

Una seria indagine scientifica dei "mondi" dello spirito oggettivo nella loro concretezza storica deve oggi accogliere la dimensione sociologica; sarà sufficiente, ad evitare l'errore del "sociologismo," un minimo di preparazione filosofica. Mi corre qui l'obbligo di rettificare quanto, nelle prime tre edizioni del libro, avevo esposto negli ultimi capitoli, intitolati "Sistemi direttivi superiori," i quali risentivano del difetto di un'impostazione troppo angusta. Alla definizione in se stessa tengo fermo, tra l'altro essendo stata nel frattempo accolta da altri autori. Tuttavia, soltanto lo studio di Maurice Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation*, in *La cité moderne et les transformations du droit*, Parigi, 1925, citato da Carl Schmitt (*Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*), ha destato la mia attenzione sul decisivo fatto che un sistema direttivo ("idée directrice") è sempre il sistema di un'*istituzione* e che dunque, in altre parole, un sistema direttivo (ad esempio il cristianesimo puritano o l'etica confuciana) può essere scientificamente e oggettivamente compreso solo in rapporto alle istituzioni sociali nelle quali s'incarnò e visse. Questa tesi ha trovato puntuale conferma nella sociologia.

Ma allora appare inammissibile porre in rapporto *diretto* questi sistemi direttivi con la costituzione biologica dell'uomo (anche nell'accezione piú ampia del termine). L'avevo fatto (alle pp. 503 sgg. della terza edizione di questo libro) nel senso che assumevo l'*immaginazione* come una forza

teogonica e identificavo la *funzione* di tale immaginazione creatrice di divinità nello strappare l'uomo all'instabilità, alla precarietà e all'impotenza: "'Deos fecit timor' non è asserzione vera: non la paura, la minaccia di uno strapotere crea gli dei, bensí il superamento della paura. È *naturale* non voler credere alla morte e elaborare perciò delle rappresentazioni circa l'aldilà e la sopravvivenza dopo la morte; è naturale popolare di ausiliatrici entità foggiate dall'immaginazione lo spazio che intercorre tra ciò che è sotto il nostro controllo e ciò che avviene al di fuori di esso... Gli interessi dell'impotenza, manifestazioni dell'inesauribile eccesso di energia pulsionale, sono pertanto al servizio della vita, e l'immaginazione dell'uomo è un potere che promuove la vita, che la regge e guida verso il futuro, opponendosi alla rassegnazione." Sul piano puramente storico è da notare del resto che la definizione dell'immaginazione come organo creatore del "mondo degli dei" risale a Schelling (*Philosophie der Kunst* [Filosofia dell'arte], Scritti postumi, 1802-1805, § 31).

Come si vede, la funzione o effetto retroattivo delle rappresentazioni religiose la ponevo in risalto nella sfera delle pulsioni individuali. Ne conseguiva, in una sorta di "cortocircuito," l'esclusione dell'intero mondo delle istituzioni sociali, alle quali invece essenzialmente si riferiscono i sistemi direttivi. Del resto, questo cortocircuito sembra essere piuttosto naturale, tanto che un buon numero di altri autori hanno impostato le loro argomentazioni in questo stesso senso. Dice ad esempio il teologo Karl Beth (*Religion und Magie bei den Naturvölkern* [Religione e magia nei popoli primitivi], 1914, p. 224): "La religione è una reazione, in quanto l'uomo afferma vera e autentica la sensazione della propria impotenza di essere finito, ma nello stesso tempo afferma anche il suo impulso vitale con il riconoscere una potenza extraempirica o metaempirica, che, volutamente pensata a sua immagine, vuole la sua vita cosí come essa è, e dunque con il darsi ad essa umilmente e fiduciosamente." Si paragonino queste asserzioni con le tesi di Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit., p. 108): "L'uomo invece, anche per un incoercibile impulso a cercare un riparo, non solo per il suo essere singolo, ma prima di tutto per l'intero gruppo cui appartiene, grazie alla sua straordinaria, esuberante fantasia, insita in lui sin dal principio, a differenza dell'animale, poté popolare questa sfera dell'essere di entità di ogni genere, sí da ottenere, per mezzo del culto e del rito, un rifugio nella potenza loro, e avere 'alle spalle' qualcosa che lo proteggesse e lo aiutasse, poiché nell'atto fondamentale della sua alienazione e oggettivazione nella natura – e nel contemporaneo divenire del suo essere-Sé e della sua coscienza-di-sé – sembrava dissolversi nel puro nulla. Il superamento di questo nichilismo grazie a questi ripari e a questi puntelli è ciò che chiamiamo religione."

Queste concezioni corrispondono esattamente alle vedute che anche Bergson sviluppò nella sua ultima opera, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Egli intese la religione come un grande movimento di compensazione, che dalle profondità del vitale bilancia i pericoli dell'intelligenza, quasi, come egli dice spesso, una misura difensiva della natura contro le possibilità biologicamente dannose che sono insite nell'intelligenza. "Poniamo una certa attività istintiva: facendo sorgere a questo punto l'intelligenza, vediamo se ne segue un perturbamento pericoloso; in questo caso l'equilibrio sarà verosimilmente ristabilito da rappresentazioni che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se tali rappresentazioni esistono, esse sono idee religiose elementari" (*Le due fonti della morale e della religione*, trad. di M. Vinciguerra, Milano, Edizioni di Comunità, 1973[5], p. 118).

Se consideriamo nel loro insieme queste citazioni, ci avvediamo di uno schema comune che innanzitutto, palesemente, è una necessità del pensiero. Per questa ragione vi ero pervenuto anch'io. Non appena la religione, il diritto, la morale vengono *considerati* in maniera neutra e come manifestazioni oggettive della vita, s'impone il modo di pensare teleologico e sorge la questione della loro *funzione*. Cosí anche Kraft (*Der Urmensch als Schöpfer* [L'uomo primitivo come creatore], 1948, p. 62) afferma: "Presso i popoli primitivi la religione verte essenzialmente sul potere che infonde nella tribú la convinzione di essere all'altezza di tutti i pericoli e le dà il sentimento della sicurezza di sé e della propria superiorità"; e Kraft cita Marett, per il quale "il criterio dell'efficacia della religione sullo stato di coscienza dell'uomo è se essa contribuisca a innalzarne la personalità convincendolo di essere pari a tutte le situazioni della vita, e in questa maniera renda l'uomo felice e capace di conservare la specie." Se dunque si considerano questi mondi culturali in modo oggettivo, obiettivato (ossia empirico), si finisce con il riguardarli come fatti vitali tra altri fatti e non si può che pervenire alla fondamentale categoria dell'adeguatezza allo scopo, cosa di cui a suo tempo si avvide già Jhering, quando sussunse il diritto sotto il concetto di "assicurazione delle condizioni di vita delle società." La medesima figura concettuale si delinea per il costume e l'ethos: "Diamo dunque alla parola biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere, che prenderà forse un giorno, e diciamo per concludere che ogni morale... è di essenza biologica (Bergson, *Les deux sources*..., trad. it. cit., p. 86).

Se dunque il diritto, la religione, eccetera sono indagati analiticamente, dall'esterno e con gli strumenti della scienza, *innanzitutto* non si dà, sul piano tecnico del pensiero, altro punto di vista (a prescindere da quello estetico) che questo: essi appaiono un'organizzazione teleologica

della natura nell'uomo per "meglio" conservarlo nell'esistenza, appaiono un superamento del soggettivo sentimento d'impotenza, un volàno di tutto ciò che si oppone alla rassegnazione e, in un certo senso, sotto la specie di incuoranti entità fantastiche. Solo se si scorge con chiarezza tutto questo, è possibile apprezzare tutta la portata dei problemi filosofici che dobbiamo sviluppare in questo contesto.

La situazione dunque è ora la seguente. Da un lato abbiamo le scienze dello spirito, discipline storiche con fondamento sociologico, per le quali è un tema legittimo l'indagare la posizione di una determinata religione, di un determinato sistema giuridico o di un particolare esercizio dell'arte nel loro nesso con la struttura di una società altrettanto univocamente circoscritta. Un sistema direttivo è una parte integrante del complessivo sistema delle istituzioni proprie a questa società. Tali scienze sono empiriche scienze specialistiche. Dall'altro lato abbiamo i tentativi sopra citati di venire in chiaro del significato generale che la religione, il diritto, eccetera rivestono per l'uomo, e questi tentativi concludono sempre con il sussumere sotto il concetto gli effetti psicologici o psicobiologici di tali idee sull'interiorità dell'uomo; e non è un caso, ma una necessità che si servano di modi di pensare teleologici. I due aspetti sono giustapposti e irrelati. È pertanto necessario, se vogliamo fare dei passi innanzi, cercare il loro presupposto comune.

La coscienza storica è questo presupposto. Linguaggio, diritto, religione, costume, arte sono, per questa coscienza, fatti storici, che, sorti storicamente dal cooperare degli uomini, si rendono autonomi rispetto a questi costituendosi in peculiari mondi e, in periodi ora lunghi ora brevi, si trasformano mantenendo tuttavia la loro riconoscibilità. Questa coscienza storica percorre *anche* le teorie di Scheler e di Bergson, e ha fornito loro il materiale – le forme religiose primitive e semplici, e quindi leggibili con facilità – sul quale essi poterono sviluppare tali teorie teleologiche. Questa coscienza storica, divenuta nostro stabile patrimonio, è complessivamente un risultato dell'illuminismo; *L'esprit des lois* di Montesquieu è il campo d'indagine che ha dischiuso questa coscienza storica e nel quale concetti sociologici e concetti psicologici si delucidano a vicenda, con indefettibile evidenza, davanti ai nostri occhi. Avendo l'illuminismo affrontato con la sua mentalità oggettivistica la stessa sfera religiosa e sviluppato da un lato la psicologia razionale e, nel campo storico, dischiuso dall'altro la molteplicità delle forme religiose, giuridiche e sociologiche, fece della realtà spirituale, densa sino ad allora di risvolti emotivi e di implicazioni etiche, un cosmo di "idee," cioè di rappresentazioni che stanno sullo stesso piano di altri concetti della mente umana e che è possibile indagare con interesse da un versante neutrale. La concezione che attribuisce alle "idee" religiose

degli effetti psicologici è inseparabile dall'altra, che ne scorge il variare secondo i tempi, i popoli e i loro ordinamenti.

Solo dopo che questo passo fu compiuto, le religioni e le visioni del mondo di popoli esotici o primitivi divennero in generale virtuali *oggetti*, mentre alla coscienza non intaccata dalla mentalità illuministica, e che non tanto "credeva in idee religiose" quanto invece viveva nel medium della parola di Dio, incontrando perciò ogni possibile evento e ogni possibile cosa come già *preliminarmente decisi*, esse non potevano che apparire dottrine erronee, pagane superstizioni o, al piú, bizzarre insensatezze, e venivano rigettate prima che in genere avessero toccato la soglia di un interesse teorico. In una coscienza, nella quale i contenuti religiosi, giuridici, morali valgono come *realtà*, cioè determinano il comportamento come *motivi* (non si reagisce infatti a mere "rappresentazioni," a mere "idee," consapevolmente esistenti come tali nella propria testa), quei contenuti concorrenti che siano addotti dall'esterno compaiono parimenti come motivi, provocano cioè, in forza della loro peculiare, intrinseca dinamica, un rifiuto o un assenso, non già un interesse oggettivo, tributato alla cosa neutralmente riguardata.

Ora, inversamente, poiché l'illuminismo sviluppò la sua mentalità razionalizzata al punto che non fu piú possibile evitare di applicarla retroattivamente alle stesse peculiari persuasioni che esso aveva vissuto come realtà, queste in primo luogo furono *esse stesse storicizzate*, cioè l'evidenza della loro validità si congiunse non piú con la realtà immediata dell'esperienza sociale e naturale, ma cercò un sostegno nel materiale malsicuro e cangiante della storia. Questa fase fu rappresentata da Hegel. Nello stesso processo, in secondo luogo, le persuasioni dell'illuminismo furono depotenziate, indebolite nella loro forza di motivazione e trasformate, anche soggettivamente, in rappresentazioni; divennero "idee." Già Kant, chiaramente, aveva compiuto questo passo. È perciò nel vero Hellpach quando dice (*Das Megethos*, 1947): "Dove compare non la coscienza morale come voce divina nell'uomo, bensí l'ipotesi [!] dell'esistenza della divinità come voce della coscienza morale umana, là, in sostanza, la religione è finita, e al suo posto è comparsa una mera dottrina morale, un ethos esclusivo; la potenza dell'aldilà è divenuta un mero epifenomeno del dovere nell'aldiqua."

Tra una coscienza, alla quale i contenuti religiosi, morali o giuridici appaiono in quella singolare posizione intermedia tra essere e dover essere, che loro inerisce finché essi sono nel contempo categorie della concezione del mondo e princípi strutturali di istituzioni, e una coscienza in cui *questi stessi* contenuti sono oggettivati a rappresentazioni e perciò, al tempo stesso, vissuti come soggettivi e revocabili, corre una straordinaria dif-

ferenza. Proprio allorché si tratta degli stessi contenuti: haeretica voce recta clamant. Finché i due punti di vista interferiscono nella medesima coscienza (e anche questo corrisponde a una determinata epoca storica), non possono che sorgere enigmi tormentosi, quali si sollevano, secondo Kant, quando la ragione entra in dissidio con se stessa. Si tratta infatti di quel secondo tipo di coscienza illuminata e riflessiva, per la quale il proprio mondo spirituale ereditato dalla tradizione si situa ora alla stessa distanza ottica in cui si rende visibile l'intero novero delle idee storico-sociali. Appunto queste, come dianzi abbiamo visto, erano state respinte in principio come dottrine erronee o come assurdità dalla tradizionale, ingenua fede nella verità, e non si collocavano per nulla alla distanza ravvicinata di "verità possibili." Per contro, nella zona in cui le due figure della coscienza interferiscono, sorge in tutta la sua forza dirompente la questione se tutti quei sistemi direttivi, tanto palesemente eterogenei, possano essere verità, se appunto la verità si presenti al plurale o se, invece, in queste cose non si diano che illusioni, assai opportune forse, con una certa utile funzione fabulatoria, ma tuttavia tali che proprio noi, con le nostre persuasioni ultime, se mai ancora ne avessimo, saremmo gli ingannati. Ma, se nulla è vero, non è allora tutto consentito? È questo il problema del relativismo, il quale, da che fu consequenzialmente impostato da Marx, Nietzsche e Freud, si è rivelato l'acqua regia che ha dissolto la filosofia. Esso scaturisce, esattamente come le antinomie kantiane, dall'interferenza di due diverse strutture di coscienza, che in questa sede abbiamo sviluppato, nella loro collisione storica, in termini di illuminismo e di religione tradizionale, e sulle quali dovremo piú approfonditamente tornare.

Il tentativo ancora logicamente possibile fu dapprima quello di ripercorrere la via battuta da Hegel, senza però i suoi convincimenti cristiani: il tentativo dunque di distillare persuasioni definitive dalla mera indagine sulle figure storico-sociali dello spirito. A compierlo fu Dilthey. Uno dei motivi di questo complicato e oscuro studioso è l'intento di mettere a frutto la "comprensione" del mondo storico, sí da acquisire una "interiore certezza," "fini stabili" e l'energia per dare "configurazione alla vita." Il caso di Dilthey consente di delineare nel modo piú preciso il processo per il quale la compiuta coscienza riflessiva fa propri (in lui, lo psicologo) impulsi spirituali ancora tradizionali, ancora immediati, e li rimuove, prima che riescano a diventare azione, nella riflessione, dove finiscono con l'allinearsi tra le "comprese" idee estranee che affluiscono (a lui, lo storico) da ogni dove. Si aprí poi, inevitabilmente, un processo diametralmente opposto, cioè il bisogno di approdare, dalla sfera del comprendere, a quella del credere e dell'agire. Nel carteggio di Dilthey

con il conte Yorck si può leggere questo passo assai illuminante: "Le catastrofi si approssimano a noi con rapidità terribile; la mancanza di fede di quest'epoca, la sua incapacità cioè di conservare delle persuasioni che affranchino l'uomo dalla meschina moltitudine sociale... La questione è quali forze si possano mobilitare per vincere quest'influenza. Ecco, il mio libro è proceduto dalla persuasione che l'autonomia delle scienze dello spirito e della conoscenza delle realtà storiche che quelle contengono potrebbe contribuirvi."

C'è in queste espressioni un motivo assai serio della filosofia di Dilthey. Egli vide che la "relatività propria di tutti i modi umani di concepire il nesso delle cose è l'ultima parola della visione storica del mondo"; "tutto fluisce nel processo, nulla permane. Dove sono gli strumenti atti a vincere l'anarchia delle persuasioni che minaccia di travolgerci?" (*Werke*, V, p. 9). Per risolvere questo problema, egli cercò di misurare realmente questo relativismo, in tutta la sua ampiezza, mosso da un'"insaziabile volontà di comprendere" (*ivi*, V, p. 409), lo sguardo fisso alla meta del suo superamento da ottenersi per suo mezzo: "Non la relatività di ogni visione del mondo è l'ultima parola dello spirito, che tutte le ha attraversate [cioè, beninteso: tutte rappresentate], bensí la sovranità dello spirito rispetto a ciascuna di esse [!] e nel contempo la positiva consapevolezza di come nei modi diversi in cui si atteggia lo spirito sussista l'unica realtà del mondo per noi" (*ivi*, V, p. 406). In tal modo, "assumendo il suo punto di vista al di sopra di tutti i tipi di *Weltanschauung*," egli credette di poter insieme abbracciare e superare il demone della coscienza storica. "Il dilatarsi del Sé, la sua dedizione all'oggettività significa per l'individuo anche un dilatarsi della sua intera [!] vitalità, significa la quiete nel mutare delle situazioni, la stabilità" (*ivi*, VIII, p. 31). V'è da domandarsi se l'abbia raggiunta, lui che quanto alle posizioni del suo amico conte Yorck annotava per se stesso: "Quanto è grande la forza di una grande personalità nel render credibile una visione del mondo. Non è, il mio punto di vista storico, sterile scetticismo, se mi commisuro con una tale vita? Dov'è nella mia visione del mondo la medesima energia?"

La via tentata da Dilthey non ha consentito, oggi lo sappiamo, di superare il relativismo. Il motivo è nella struttura della coscienza storica stessa, nel suo avvalersi cioè di rappresentazioni. L'universo ideale per esempio del puritanesimo inglese possiamo indagarlo con ogni dedizione e cercare di capirlo, possiamo ammirarne la spirituale forza di volontà, l'energia dell'"ascesi nel mondo interiore" e i possenti effetti nella sfera economica e politica, ma non per questo raggiungeremo quella "sicurezza e solidità" che i Puritani ebbero, proprio perché sulla via del "compren-

dere" non potremo *diventare* Puritani. Si annida qui uno degli errori piú profondi e difficili da scoprirsi di Dilthey. Esso appare chiaramente espresso nella frase "l'esperire un proprio stato e l'imitare uno stato altrui o un'altra personalità sono, nella sostanza del processo, consimili" (*ivi*, V, p. 277). Se questo fosse vero, allora anche il rivivere e il rappresentare l'energia psichica di un'altra persona già vorrebbero dire veder nascere la medesima energia in se stessi, mentre non c'è abisso piú incolmabile di quello tra la volontà rappresentata e la volontà reale.

La stupefacente capacità degli uomini moderni di calarsi con il pensiero sin nei particolari della visione del mondo di popoli lontani o estinti può essere pertanto messa a frutto in una duplice direzione. Da un lato, essa serve come metodo della pura analisi oggettiva, scientifica dei sistemi culturali. In questo caso le "idées directrices" di questi sistemi appaiono come contenuti parziali di unità culturali, e con i fatti economici, sociologici e ambientali si trovano in un rapporto assai spesso univoco, logico. È nella natura delle cose che tali ricerche tocchino i loro piú agevoli successi quando ne sono oggetto culture scarsamente differenziate e perciò facilmente leggibili nel loro insieme, pur non essendo questo un limite di principio del procedimento. La relatività dei valori, dei costumi, delle istituzioni e delle idee-forza si disvela propriamente e pienamente solo nel vasto campo delle scienze etnologiche e sociali, le quali, per venirne a capo, rinunziano quasi del tutto a asserzioni generali oppure le concepiscono unicamente come ipotesi indipendenti, indicando, nella descrizione di singoli corpi sociali o di singole culture, il nesso nel quale tutti questi tratti si sono determinati e fissati reciprocamente in un'"integrazione" storicamente unica. Cosí procede, in piena consapevolezza, una delle opere piú note della ricerca culturale descrittiva, i *Patterns of Culture* di Ruth Benedict (trad. it.: *Modelli di cultura*, Milano, Feltrinelli, 1979[5]).

Diverso l'atteggiamento della scienza dello spirito d'indirizzo diltheyano di fronte al vasto materiale che si è reso storicamente osservabile e psicologicamente comprensibile. Qui l'analisi delle visioni del mondo rappresenta in modo sistematico l'assenza di una fede in simboli guida, e i sistemi direttivi e le idee-forza, proprio in seguito a questo difetto di fede, che è però un bisogno di fede, appaiono come "verità possibili"; in queste intellettualmente ci si trasferisce ed è possibile riattuarle in una riappropriazione virtuale con la speranza che questa assimilazione passiva (*handlungslos*) di contenuti vitali meramente rappresentati renda possibile pervenire finalmente a un punto d'osservazione definito in termini di "sovranità dello spirito rispetto a ciascuna di esse." La ricerca di molle propulsive, implicita in questo movimento e che in Dilthey era del tutto consapevole, è senza speranza, appunto perché questo stato esclude che le

idee rappresentate e riecheggiate possano diventare realmente dei *motivi*. È questa una fallacia intrinseca dello stato di riflessione: nella psiche moderna, iperconsapevole e isolata, tutti i contenuti divengono sí consapevoli, ma nella sfera dell'opinare e del rappresentare, e proprio per questo vengono reificati e depotenziati, pressoché svuotandosi di motivazione. Appunto questo atteggiamento induce ad affermare l'incondizionata preminenza dello spirito (di questo spirito), giacché la riflessione, vagante – unico residuo – da un oggetto all'altro, può allora apparire come la "sovranità dello spirito." Questa sovranità dello spirito, cui si perviene se si attraversano nella rappresentazione tutte le *Weltanschauungen* possibili, consiste semplicemente nel poter compiere tale traversata, e ciò francamente non persuade. È evidente che la riflessione, appunto, non può riflettere se non rappresentazioni, che anzi diviene rappresentazione la peculiare interiorità del pensante e che la propria psiche si trasforma in un "sujet de fiction" (Madame de Staël); sicché "l'esperire un proprio stato e l'imitarne uno altrui sono, nella sostanza del processo, consimili." La persuasione, ancor raggiungibile in questo modo, della sovranità dello spirito è la pura ipostatizzazione dello stato di riflessione come tale; fosse nutrita con qualche arguzia e a fondo, tale persuasione indurrebbe a un'universale ironia, all'atteggiamento di un "Grandseigneur de la Pensée," a quell'"aristocratico sorriso di d'Alembert" che invece Dilthey tanto odiava, e al quale egli sfuggiva solo perché, all'epoca sua, la scienza ancora poteva divenire un surrogato della religione. Con qualche diritto vi sfuggiva, essendo proprio qui il suo precipuo, reale legame a un'istituzione, e le istituzioni della scienza ancora sorreggevano, allora, una specifica e intatta morale.

Riepilogando brevemente gli argomenti sinora esposti, ne emerge quanto segue: le scienze della cultura e dello spirito possono essere esercitate con successo come vere e proprie discipline empiriche da quando si dà la possibilità di questo atteggiamento della coscienza. Tale atteggiamento si configura allorché nella coscienza del pensante le verità e i valori un tempo dogmatici, ritenuti cioè realtà metafisica, sono, almeno virtualmente, scossi. Prima che ciò avvenga è rigorosamente impossibile concepire idee-forza estranee e difformi dalle proprie se non come dottrine erronee, ed è perciò impossibile indagarle con quel "disinteressato interesse" che si annette all'effettuale. Morali e religioni estranee diventano attuabili nella rappresentazione allorché è quanto meno avviata la subiettivazione delle proprie persuasioni, allorché queste già hanno cominciato a farsi in certo modo fluide nella dimensione soggettiva (psicologica) e storica. Fino a che la struttura della coscienza metafisica e quella della coscienza empirica interferiscono nella coscienza individuale, sorge

un'aporia, uno stato di imbarazzo, di cui il problema del relativismo è espressione. La pluralità, la contraddittorietà anzi delle religioni, delle morali e dei sistemi giuridici, che fuor d'ogni dubbio si è venuta profilando con la coscienza empirica, entra in collisione con quanto resta della persuasione che una sola sia la verità possibile, persuasione ancor radicata nella coscienza metafisica. Un tentativo classico di sfuggire a questo dilemma è nella filosofia di Dilthey, la quale finisce con il rimuovere e conservare entrambi i tipi di coscienza in una riflessione superiore. Questa superiore riflessione rimane priva di contenuto, giacché tutti i contenuti si trovano nelle due strutture al di sopra delle quali si eleva, cosí che altro non ne segue se non la prova che questa riflessione è, come tale, ancora possibile.

È peraltro possibile attingere la piena neutralità e libertà di movimento della scienza empirica, il che dischiude un vasto campo di indagini scientifiche comparate, su basi sociologiche, intorno alle diverse culture. Questa scienza è mossa dall'esplicita esigenza di affrancarsi finalmente dalla limitatezza e dalle prevenzioni che le norme della cultura di appartenenza comportano; giacché "oggi, si tratti di imperialismo, o di pregiudizi razziali o di un confronto fra cristianesimo e paganesimo [!], ci preoccupiamo ancora di difendere l'unicità [...] delle nostre istituzioni e dei risultati raggiunti da noi, della nostra civiltà" (Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, trad. it. cit., p. 10).

Quando si sia analizzato un buon numero di società o culture, nasce poi il bisogno di concetti generali, e qui, come abbiamo già esposto, la forma piú ovvia di pensiero è quella *teleologica*. Ciò si vede nella maniera piú chiara in Malinowski, quando questo eccellente studioso che ha osservato sul campo le culture primitive passa alle formulazioni teoriche. Il "primo assioma" della sua teoria (*A scientific Theorie of Culture*, 1944) suona: "Una cultura è essenzialmente un apparato strumentale, che pone l'uomo nella condizione di meglio venire a capo dei concreti e specifici problemi che gli si presentano nel suo ambiente perseguendo il soddisfacimento dei suoi bisogni (in the course of the satisfaction of his needs)." Facciamo osservare che Jhering aveva toccato questo livello del problema già nel 1877 ("Lo scopo ultimo sia dello Stato, sia del diritto consiste nel generare e nel garantire le condizioni di vita della società." Jhering non ricorre qui all'immagine dell'apparato strumentale, ma a quella del "polipo giuridico": "L'intero diritto non è altro che un'unica creazione teleologica, un possente polipo giuridico con tentacoli innumerevoli, chiamati norme giuridiche, ciascuno dei quali vuole, persegue, tende a qualcosa" [*Zweck im Recht*, I, p. 417; trad. it.: *Lo scopo nel diritto*, a cura di M.G. Losano, Torino, Einaudi, 1972, p. 300]). Non si prescinde da questo schema di pensiero quando, al pari di Bergson, Scheler e altri, si

concepisce la religione come un'organizzazione della natura nell'uomo tesa a meglio conservarlo nell'esistenza.

Se è corretto quanto abbiamo detto sinora, già si delinea la via per proseguire nelle nostre riflessioni. È necessario muovere da quell'aporia, dall'interferenza di due istanze spirituali che si presumono eterogenee. Dovremo tentare di venirne a capo in modo analitico, ricorrendo all'indagine filosofica intorno alle categorie dell'esistenza e del comportamento umani. Come prima condizione, occorre tracciare un'esatta linea distintiva tra le due istanze dello spirito. Tale linea non corre affatto fra la coscienza tecnico-strumentale e quella storico-psicologica, come ci suggerisce la distinzione tra le scienze della natura e le scienze dello spirito. Le une e le altre infatti rientrano in uno stesso ambito e si contrappongono alla coscienza *ideativa*, che in se stessa è ascientifica (e non semplicemente antiscientifica). L'essenziale tratto comune alla coscienza strumentale e alla coscienza storica sono il loro non poter porre scopi ultimi e il fatto che da esse non scaturiscono comportamenti in cui *si tenga fermo* a scopi ultimi. In senso stretto la coscienza storico-psicologica può esser fatta risalire a una trasformazione della vita interiore indotta dalla decadenza delle istituzioni e dalla disintegrazione sociale, di contro alla quale rappresenta una dinamica di compensazione. Tale disintegrazione è stata a sua volta alimentata dallo scatenarsi senza limiti dell'atteggiamento strumentale. Per questa ragione, quando si analizzano problemi sociali piuttosto profondi, occorre escludere sul piano filosofico le forme di pensiero che si offrono per prime, cioè quelle che ci presentano come ovvie quelle due forme di coscienza. Ciò è di decisiva importanza. È pertanto naturale tentare di rappresentare istituzioni quali la famiglia, il diritto, eccetera come istituzioni sorte da un agire razionale sotteso da uno scopo. È questo il metodo di Malinowski, un metodo che come sappiamo approda allo schema di "istinti" presupposti, i quali vengono soddisfatti da un comportamento consapevole dei propri scopi. Questo metodo è completamente fallito, poiché, com'è sin troppo palese, non fa che spiegare quanto ha già presupposto. La via che si dischiude dopo di questa è quella già menzionata di Bergson, Scheler, Beth e in genere della maggior parte degli autori piú recenti, i quali hanno inteso "comprendere" tali istituzioni in base a una *primaria, soggettiva conformità a uno scopo*. Questo il loro procedimento: si prende ad esempio la religione, la si riduce al *contenuto delle sue rappresentazioni* e si pone in risalto quanto di "incuorante," esonerante e vivificante sa operare questa "funzione fabulatoria" (Bergson) sulla soggettiva vita interiore dell'uomo. Questa rappresentazione è quella storico-psicologica che, pur proponendosi in effetti inevitabilmente, non riesce a dar conto delle istituzioni oggettive e delle categorie *che vi*

sono insite. Io stesso ho avuto modo di avvedermene soltanto dopo che me ne aveva fatto avvertito la lettura di Hauriou e dopo aver analizzato a fondo le strutture sociali elementari. Questi fallaci metodi sono entrambi pericolosi giacché sembrano compromettere il pensiero teleologico in generale, il quale, come fra poco vedremo, è invece indispensabile in una terza forma (ontologica), che non sarà accessibile se non prescindendo da quelle dianzi menzionate. Nella nostra cultura è cosí potente oggi la suggestione dell'atteggiamento strumentale, che soltanto ora cominciamo a scorgere simultaneamente ad esso le intrinseche conseguenze, già a prima vista contraddittorie, che ne scaturiscono. Nel mio libro *Die Seele im technischen Zeitalter*, cit., ho mostrato che gli stati caratteristici della psiche moderna, quelli che la letteratura ha rispecchiato migliaia di volte, sono come tali il riscontro di società disintegrate. Oltremodo consapevoli di sé e capaci di reagire a se stesse e perciò di differenziarsi, queste strutture, che fanno della stessa psiche un "sujet de fiction," sono i meccanismi integranti della coscienza strumentale.

Tutte e cose ben note; le abbiamo menzionate per compiere un passo avanti. La coscienza empirica ovvero oggettivistica degli uomini o, per meglio dire, l'aspetto strumentale del loro spirito, grazie ai suoi successi imprevedibili, mai sinora raggiunti nella storia e starei per dire ontologicamente casuali, è entrato a quel che pare in una fase di proliferazione che corre parallela alla proliferazione senza limiti dell'impulso al possesso e al consumo. Nessuna delle culture superiori che hanno preceduto la nostra avrebbe immaginato che l'intelligenza umana fosse cosí fantasticamente adeguata alle leggi della materia come la serie infinita delle piú stupefacenti invenzioni e scoperte sta a dimostrare. Che determinate culture sappiano portare a livelli di iperspecializzazione singoli aspetti ed erigere enormi sovrastrutture su temi unilaterali caricandole di energie tali da mettere se stesse in pericolo, non rappresenta certo nulla di nuovo per lo studioso delle civiltà, e del resto ciò è conforme a quella che abbiamo chiamato la "non-definitezza" dell'uomo. Per fare un esempio, la cultura degli Zuni nel Nuovo Messico, studiata a fondo da oltre sessant'anni, ha finito con il fossilizzarsi con le sue stesse mani avendo sviluppato i propri rituali a dismisura, in modo addirittura ossessivo. Eppure, sino ad oggi, nessuna civiltà si era specializzata con questa nostra prodigiosa dinamica, con una portata a tal segno planetaria e tali catastrofici sprechi e tale dovizia di catastrofi.

La funzione della coscienza *strumentale* non consente però di misurare compiutamente l'ambito dello spirito umano. Né è possibile farlo accogliendo l'ipotesi che abbiamo testé discusso, l'ipotesi secondo la quale la moderna coscienza storica, che si esprime nel rappresentare, nel "comprendere," nell'appropriazione e descrizione psicologizzante, si affianca a quella strumentale, essendo emersa contemporaneamente ad essa come una sorta di retroazione. La lotta tra le scienze della natura e le scienze dello spirito al principio del secolo non ebbe che un superficiale rilievo filosofico e non coinvolse affatto quegli atti spirituali e quei comportamenti determinati dalle pulsioni, nei quali gli uomini coltivano la natura in se medesimi. Se a questa coscienza, che in precedenza avevamo chiamato metafisica, diamo ora il piú consono nome di *ideativa*, è possibile dire che la sua energia creativa si rivela nella *fondazione di istituzioni* che per loro essenza hanno il loro fulcro in una *idée directrice*, in un'idea-forza. La coscienza strumentale è invece adeguata alle categorie della materia inorganica, e sfrutta la natura cosí come la coscienza "comprendente" sfrutta la storia. Ma le due istanze dello spirito, l'aspetto strumentale (con la sua appendice, la "comprensione") e l'aspetto ideativo sono in un rapporto di "repugnanza reale" (Nicolai Hartmann), in quanto tendenze antagonistiche che si dànno battaglia nell'interiorità umana. Ognuna guadagna terreno a spese dell'altra.

La repugnanza reale (N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, cit., 1940, XXXII capitolo) non è una contraddizione logica, bensí uno scontro di tendenze o determinazioni contrapposte, che consiste nel loro effettivo conflitto. In natura tutti gli equilibri dinamici sono già una forma di compensazione di momenti antagonistici. Nei processi organici si fronteggiano forze opposte in un quadro di estrema complicatezza: alle aussine si contrappongono le autoaussine, a ormoni specifici altri ormoni specifici, che si inibiscono a vicenda o instaurano un equilibrio dinamico. La vita pulsionale dell'uomo è un teatro di conflitti; la ragione ne è che gruppi diversi di pulsioni di specie eterogenea cronicamente e in pari misura entrano in concorrenza per impadronirsi dei campi in cui si esprime il comportamento; sappiamo dalla psicologia del profondo quali siano qui le risultanti (ambivalenza, rimozione, azioni mancate). Il conflitto tra dovere e inclinazione è un esempio particolarmente noto di quei conflitti reali che ricorrono nella vita spirituale d'ordine superiore; ciò avviene allorché la determinazione individuale del sentire entra in collisione con l'obbligazione sociale.

Non è stata sinora molto frequente l'osservazione che nello spirito umano sono all'opera istanze eterogenee. Se ne avvide Bergson (*Les deux sources...*, trad. it. cit., p. 90), quando rimproverò alla psicologia il suo supporre l'esistenza di "facoltà generali del percepire, del pensare, del comprendere, senza domandarsi se non entrerebbero in gioco meccanismi differenti, secondo che queste facoltà si applicano a persone o a cose, secondo che l'intelligenza è immersa o no nell'ambiente sociale." Si dànno

qui "meccanismi" non soltanto diversi, ma antagonistici, dunque funzioni tali che l'una tende a inibire l'altra o persino a distruggere l'altra.

A questo punto, e a conclusione di quest'opera, intendiamo limitarci a dimostrare che esistono atti della coscienza ideativa non strumentali e ben determinati, dai quali si sviluppano delle istituzioni. Intendiamo dimostrarlo analizzando il *totemismo*. Il totemismo, o culto sociale di un animale, è una delle poche forme culturali alle quali va attribuito un significato universalmente umano. Esso è comprovato presso gli indios dell'America settentrionale e meridionale, in numerosi gruppi "primitivi" dell'Africa, dell'Asia settentrionale e orientale, nel Pacifico meridionale e in Australia. Le prime civiltà superiori, in particolare dell'Egitto, il paese classico delle divinità zoomorfe, ma anche del Messico e della Cina, presentano fenomeni che non è possibile derivare se non da un totemismo piú antico, preistorico. Tracce totemistiche si rinvengono persino nei fondamenti di quella civiltà cosí altamente antropomorfica che fu la greca: cosí Erinni era in origine una divinità in forma equina il cui culto si era diffuso da Thelpusa in Arcadia, e a Brauron, in Attica, una festa tramandava l'apparizione di Artemide in figura di orso (vedi H.J. Rose, *Ancient Greek Religion*, Londra, 1946). Ma se c'è un culto che provatamente risale sino al Paleolitico, cioè sino al periodo interglaciale Riss-Würm, è per l'appunto il culto dell'orso, del Musteriano.

Che cosa è dunque il totemismo, a prescindere dal suo essere l'"oggetto di una contesa di cui non si vede la fine" (van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [Fenomenologia della religione], 1933)? Esistono in proposito innumerevoli teorie, che Freud (*Totem und Tabu*, 1922, p. 61) ha suddiviso in nominalistiche, che connettono l'origine del sistema totemistico con la "denominazione," sociologiche e psicoanalitiche, giú sino alle piú superficiali e psicologistiche, derivate dal piú pedestre atteggiamento fondato sul "comprendere," delle quali van der Leeuw cita la seguente: "Se l'uomo nello stadio della caccia, costretto dalle necessità della vita e dalle sue occupazioni sempre uguali giorno dopo giorno, non fa che pensare all'animale, il quale è nel contempo il suo nemico e il suo nutrimento, se egli si trasferisce in qualche modo [!] interamente nell'animale, è allora ben naturale che questo contenuto della sua coscienza voglia estrinsecarsi," dove non si capisce perché mai quest'occupazione sempre uguale non abbia al contrario reso banale e anzi triviale tutto questo complesso di cose.

Domandiamoci invece che cosa debba fissare una teoria del totemismo. Naturalmente i punti fondamentali, cioè che esistono gruppi che si "identificano" con determinati animali e ne portano il nome, che l'animale totemico è considerato l'antenato del gruppo e che a questo gruppo è di

solito interdetto l'ucciderlo ovvero il cibarsene. Inoltre la teoria deve tener conto dell'età estremamente arcaica alla quale il totemismo risale, e dunque di una struttura preistorica di coscienza della quale, con grande probabilità di essere nel vero, possiamo quanto meno asserire che fosse orientata in prevalenza sul mondo esterno, che fosse cioè un'autocoscienza riflessiva in misura assai scarsa.

A questo punto, l'identificarsi, cioè il trasporsi, nella rappresentazione (*Darstellung*), in un animale va preso alla lettera. Già piú volte m'è occorso di accennare al grande rilievo antropologico della scoperta di Mead, che il "trasporsi in un altro," l'"imitazione" se proprio si vuole, fa nascere l'autocoscienza. Ma, se è cosí, il totemismo rappresenta innanzitutto la *realizzazione piú primitiva, ancora indiretta dell'autocoscienza*. Identificandosi con un non-io, il singolo perviene per contrasto a un senso di sé cui può tener fermo nella *rappresentazione* (*Darstellung*), piú o meno permanente, di un altro essere. La coscienza primitiva, volta all'esterno, diviene autocoscienza solo in via indiretta, cioè nel processo della rappresentazione di un non-io e nell'oggettivarsi, grazie a tale rappresentazione, del proprio Sé, che è rappresentato da un che d'altro. Una pallida analogia con tutto questo ci si offre ancor oggi nel "gioco dei ruoli" dei bambini, nel quale l'Io si presenta a se stesso nelle vesti di un altro e come un altro si coglie. Ora, questa figura della coscienza è una figura sociale, che potrebbe anche essere realizzata nel diretto rapporto degli uomini fra loro, nell'"imitazione" reciproca. Quel che caratterizza il totemismo è il fatto che tutti i membri di un gruppo, che già sussiste "in sé," si identificano con uno stesso non-io e quindi non si imitano direttamente a vicenda, bensí fissano il medesimo ruolo di una terza entità nei loro rapporti reciproci. Questo non-io deve trovarsi, pertanto, al di fuori del gruppo, è anzi impossibile che possa essere un'altra persona del gruppo, ché questa diverrebbe essa stessa attiva e ridurrebbe di nuovo il rapporto reciproco a imitazione diretta. Come non-io è necessario trovare un punto di riferimento vivente e prossimo, e tuttavia passivo; si offre allo scopo, come sostrato, il già sussistente sentimento dell'importanza vitale che la presenza e persistenza della vita animale rivestono per l'uomo. Su tale circostanza Gerald Heard ha acutamente osservato che tutti i rapporti parassitari tendono a una stabilizzazione delle simbiosi.

Ma identificandosi i singoli in uno stesso animale col tener ferma nei rapporti reciproci la sua rappresentazione, essi realizzano in maniera indiretta l'autocoscienza della loro oggettiva unità come gruppo. Il concetto oggettivo "il nostro gruppo" è pertanto innalzato alla coscienza, in questa attuazione mimica, molto prima che non sia astrattamente pensato. Esso ha una portata assai piú vasta di ogni esperienza del Noi emotiva-

mente vissuta o raggiungibile nel comportamento comune diretto, e appartiene a una riflessione di specie superiore, che la coscienza volta all'esterno è in grado di raggiungere soltanto se interviene un comportamento in sé riflessivo (l'"incorporarsi" in un che d'altro). Il modo come il concetto "il nostro gruppo" è poi pensato si collega al punto di riferimento dell'intera struttura, l'animale-totem, e si estende all'ovvia rappresentazione di un'origine comune, esclusiva, da questo. Dal punto di vista empirico, tale idea è naturalmente falsa o fittizia (come del resto la maggior parte dei posteriori miti genealogici), ma non per questo non possiede una realtà sui generis; essa è cioè una schematizzazione di un comportamento assai complesso in un concetto *evidente*, al quale si possono collegare vissute esperienze d'obbligazione, che il concetto riflessivamente astratto "il nostro gruppo" non comporterebbe. Si ingenera cosí, forse per la prima volta nella storia dell'umanità, una coscienza della comunità oggettiva grazie appunto all'identità dell'autocoscienza di tutti. A questo contenuto intrinseco, che si è sviluppato sin dentro le religioni transnaturali, la coscienza moderna difficilmente riesce, a quanto sembra, a tener fermo, giacché, piuttosto, le sue forme piú avanzate, diversamente da allora, isolano incessantemente il singolo. Nello stadio preistorico del quale stiamo parlando, questa fase quanto mai progressiva fu quella dell'autocoscienza che prese appunto a svilupparsi e che poté realizzarsi soltanto partendo dall'esterno, mercé un'incorporazione in un'alterità. Poiché l'autocoscienza di tutti s'intersecava in uno stesso punto di riferimento esterno, nacque di qui la coscienza dell'oggettiva unità del gruppo, sedimentandosi plasticamente nell'idea della comune discendenza dallo *stesso* animale.

Sin qui il processo non sarebbe che un movimento all'interno della coscienza. Ma ha aspetti ancora piú profondi. Le strutture produttive della coscienza non sono tali soltanto sul piano teoretico, sí anche su quello pratico; esse producono di continuo punti d'avvio sui quali si orienta il bisogno d'obbligazione. Non v'è obbligazione che non contenga nel suo nucleo un atto di autolimitazione, e gli atti di autoinibizione, che in tale nucleo sono sempre di natura *ascetica*, possono essere considerati sotto due aspetti. In primo luogo essi esprimono il fatto che l'uomo si trova di fronte a se stesso, tema in se stesso della sua forza di volontà. L'uomo è l'essere che prende posizione verso se stesso e perciò contro se stesso, e si impone un comportamento specifico verso l'esterno in luogo di un altro parimenti possibile. In secondo luogo, la riduzione degli istinti nell'uomo, che è il contraltare della sua coscienza e della sua plasticità pulsionale, comporta in pari tempo una profonda carenza di meccanismi inibitori autenticamente istintivi. Come essere naturale l'uomo è virtualmente privo di

inibizioni. L'*ascetismo*, di conseguenza, è una delle manifestazioni fondamentali del dover l'uomo fare spiritualmente i conti con la propria costituzione ed è perciò, come già vide Durkheim, "un élément essentiel" della religione. Le esperienze d'obbligazione vissute dalla coscienza protomagica si collegano a un "oggetto d'appello" *esterno*, in questo caso all'animale-totem, e trovano qui il punto d'avvio per un comportamento ascetico consistente nel porre un'inibizione: è interdetto uccidere e mangiare l'animale-totem. Certo è ben possibile analizzare il sorgere "dall'esterno" di esperienze d'obbligazione e vedere nell'ascetismo (tabuizzazione) una delle determinazioni possibili dell'obbligazione stessa (vedi *Urmensch und Spätkultur*, cit., 1956, capitolo 29).

Siamo cosí arrivati al punto in cui il metodo sinora seguito, il metodo del "comprendere," della riattuazione psicologica non si rivela piú fruttuoso. Vogliamo dire che il comprendere un agire appagato del suo essere un valore in sé o risolventesi nell'essere scopo a se stesso conduce solo a riconoscere che tale comportamento è una possibilità fra altre, e appunto cosí dissolve la sua qualità di valore in sé in senso relativistico. Un *agire* che abbia in sé la qualità della doverosità è invece un agire *esclusivo* e cresce precisamente sull'attiva inibizione di altre possibilità. L'unica via per comprendere delle volizioni è pertanto la riattuazione *reale* e perciò il reale trascendimento di un comportamento meramente rappresentato. Quelle conseguenze effettive che discendono da un reale comportamento di gruppo non si possono desumere quindi né con la comprensione psicologica né mettendo dall'esterno in rilievo, empiricamente (sociologicamente), le nuove trasformazioni che ora si manifestano. Ne viene che la ricerca deve muoversi ora *sul piano filosofico*; essa cioè non può avvalersi che di categorie ontologiche. La categoria ontologica che dobbiamo introdurre a questo punto è quella dell'"opportunità oggettiva secondaria."

La struttura totemistica del comportamento descritta sinora potrebbe aver avuto, per quanto si è esposto, un significato semplicemente transitorio. Sviluppata in molti luoghi e in diverse occasioni, avrebbe potuto dissolversi nuovamente in altre forme di comportamento. A fare del totemismo l'istituzione *guida* per molti millenni fu un'oggettiva e espansiva opportunità immanente a questo comportamento, la quale – subordinatamente – si rivelò solo allorché esso fu realmente attuato. Poiché i singoli membri del gruppo si identificano con uno stesso animale-totem, nel che non soltanto scoprono la loro autocoscienza, bensí rinvengono un punto di convergenza comune nell'autocoscienza di tutti, e poiché la comune obbligazione di non uccidere e di non mangiare tale animale rappresenta la forma in cui questa coscienza si può tradurre in un'obbligazione, cioè in un agire ascetico, tale divieto di uccidere impedisce al

tempo stesso l'omicidio e il divoramento dell'assassinato all'interno del proprio gruppo, essendosi ogni singolo appunto identificato con il totem rispetto a ogni altro singolo. Ciò significa: l'unità del gruppo divenuta in tal modo rappresentabile (*vorstellbar*), *la produce effettivamente*, in forza delle consequenziali obbligazioni insite in questo comportamento. Perciò il totemismo va concepito come quella forma culturale, diffusa in tutto il mondo, nella quale l'umanità *superò l'antropofagia*, il che ne spiega la stabilità e l'enorme rilievo. Dobbiamo concepire i gruppi pretotemistici come instabili e fluttuanti, al cui interno tornava ogni volta a presentarsi la possibilità dell'omicidio e dell'antropofagia: il *Sinanthropus Pekinensis* (Paleolitico superiore) era provatamente un antropofago.

Il divieto di uccidere l'animale totemico e di cibarsene implica conseguentemente il medesimo divieto rispetto a ogni membro del proprio gruppo. In altri termini, l'unità del gruppo, resasi concepibile in un'autocoscienza indiretta del gruppo stesso, viene realmente instaurata nel medesimo movimento, poiché le obbligazioni ascetiche connesse con quella figura della coscienza seguono il percorso delle associazioni di tale coscienza in tutte le conseguenze che comportano. Di piú: in forza della stessa identificazione totemistica, l'aggressività nei confronti del gruppo vicino che si identifica in un altro totem può essere deviata sul relativo animale-totem appunto, che è consentito uccidere; inoltre il costume dell'antropofagia viene ancora una volta deviato sull'uccisione e la consumazione - consentite di rado, eccezionalmente e con cerimoniale solenne - del proprio animale-totem.

L'appagarsi del gruppo al suo interno e la sua chiusura verso l'esterno, il che configura la sua unità, sono naturalmente il presupposto di ogni stabile tradizione, cioè in ultima analisi della cultura, si sostanzi, questa tradizione, di contenuti cultuali, economici o politici. Soprattutto, essa è la condizione del fatto che ora, nel rapporto con il gruppo piú ampio, e per mezzo di questo, si rende possibile una coordinazione univoca e stabile del rapporto tra i sessi. Per questa ragione dal totemismo prendono avvio le tassative norme che regolano il matrimonio. Affinché si costituisca la famiglia permanente, due cose sono decisive: una certa regolazione inibitrice dei rapporti sessuali, la quale rende tabú certi rapporti e ne proclama obbligatori altri, e un'altrettanto obbligante regolazione del vincolo familiare nei riguardi delle comunità concorrenti [i clan], soprattutto nei riguardi della tribú, l'associazione sovraordinata. In primo luogo v'è la proibizione dell'incesto, in secondo luogo l'interpretazione dell'ordinamento matrimoniale come obbligazione che consegue dai già sussistenti raggruppamenti totemistici. Il modo piú semplice e chiaro di soddisfare a queste condizioni è la regola dell'esogamia, cioè la tabuizzazione del rapporto sessuale all'interno del proprio gruppo totemico in cui vigono rapporti di consanguineità fittizia* e la prescrizione che la scelta del coniuge avvenga all'interno di un altro gruppo totemistico. Perciò la fondamentale realtà naturale del rapporto sessuale viene istituzionalizzata, vale a dire che la propagazione presupposta "in sé" diventa *il tema* di un comportamento regolato del gruppo "per sé."

In base alla nostra teoria, nelle prime epoche del totemismo la parallela identificazione con l'animale-totem deve essere stata *rappresentata* (*dargestellt*), cioè incorporata e fissata in un comportamento reciproco che a poco a poco venne ritualizzandosi. Tale comportamento subí una *stabilizzazione retroattiva* in forza di una possente opportunità oggettiva, per nulla perseguita in origine, anzi inattesa. Le idee direttive non possono vigere soltanto nella testa; debbono essere riflesse da istituzioni reali ed essersi compenetrate nei fondamenti del comportamento quotidiano. Ora, se questo comportamento totemistico fondato originariamente sulla sua rappresentazione si venne stereotipizzando e appiattendo, riducendosi a semplici allusioni, poiché la vivente energia si volse a valorizzare e a elaborare le obbligazioni che ne conseguivano e le relative opportunità secondarie, il comportamento primario non poté che divenire simbolico e affrancarsi dall'incorporazione reale. Ciò accade in modo che i contenuti della coscienza originariamente totemistici si trasformano in narrazioni di avvenimenti e di azioni, e assumono la forma di eventi passati via via che cominciano a surrogare il reale, attivo comportamento di gruppo svolgentesi nel tempo. I "miti" degli "spiriti totemici" che sorgono per questa via sono diffusissimi in Australia, per esempio, e riflettono in maniera assai riconoscibile pregressi comportamenti reali dei vari gruppi. Di qui la sovrabbondanza dei miti australiani sulle "peregrinazioni" degli spiriti totemici, ma soprattutto sulle loro metamorfosi senza fine. L'umanità serba in ciò il ricordo di una scoperta fondamentale: poiché fu proprio questo trasformarsi in un altro, questo incorporarsi in un altro essere a consentire il primo poderoso passo innanzi dell'autocoscienza.

L'"invenzione" dell'allevamento di animali e quella dell'agricoltura non sono scaturite per altra via. Anche queste istituzioni foriere di conseguenze straordinarie sono oggettive opportunità secondarie, che si poterono cogliere e utilizzare dopo che sorprendentemente si enucleò un comportamento orientato in tutt'altro senso. Che le piante crescano dai semi era un'osservazione troppo ovvia perché non fosse fatta dovunque. Ma non per questo già ne segue precisamente l'agricoltura; è da supporre, piuttosto, una fase intermedia costituita dalle cure magiche riservate a

* Cioè puramente in relazione al totem del clan. [*N.d.T.*]

animali e a piante totemici. Vogliamo dire che l'agricoltura esige anche un'autodisciplina ascetica, che la coscienza strumentale di per sé non ingenera in alcun modo. L'ha riconosciuto chiarissimamente Eduard Hahn (*Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit* [La nascita del lavoro economico], 1908): "I tentativi di ben intenzionati europei di insegnare a delle tribú primitive l'agricoltura hanno ogni volta mostrato che i piú grandi nemici della nuova cultura erano i suoi stessi beneficati. O le sementi e le radici passavano direttamente nello stomaco anziché esser seminate e piantate nel campo, oppure, se il campo era stato coltivato sotto la guida di esperti, le pianticelle venivano strappate e mangiate non ancora giunte a maturazione, e non veniva fatta la benché minima provvista per la coltivazione successiva." In origine, questa azione disciplinante non poté essere esercitata che dalla forza di un tabú, da un divieto di toccare la pianta-totem implicito nell'averne cura; analogamente, anche la "Reindarstellung," la cura esclusiva di *una* pianta, dalle cui vicinanze era tenuto lontano tutto ciò che non le ineriva, non può essere spiegata se non pensando a motivazioni magiche. Solo quando, grazie a tale comportamento, si rivelò la legge per la quale la pianta cui si riservavano cure dava frutti piú copiosi, questa oggettiva opportunità secondaria poté sciogliersi dallo scopo originario, e questo poté esser perseguito per se stesso; al quale atto di razionalizzazione non si fu neppur sempre pronti, se è vero che, ancor oggi, ci sono in Sudamerica delle tribú di indios che coltivano il tabacco esclusivamente per scopi cultuali, e importano quello che fumano.

Se queste analisi colgono con un sufficiente grado di approssimazione le creazioni culturali originarie, notevoli sono le conseguenze filosofiche. Il totemismo è un esempio di un comportamento tipicamente ideativo, non strumentale: né l'autocoscienza, raggiungibile indirettamente, nell'incorporazione in un non-io, né il senso di un'obbligazione che se ne sviluppò, e nemmeno la sua conversione in senso ascetico si possono ricondurre alle consuete categorie strumentali dello scopo, del mezzo e del bisogno. È verosimile che, in origine, dei bisogni diventino oggettivi in generale solo nella *rappresentazione* (*Darstellung*) del loro appagamento, non in questo stesso appagamento. Né, del resto, alla nostra coscienza è piú accessibile una diretta comprensibilità psicologica del totemismo. Della sua rilevanza grandissima come punto di svolta nella storia umana non è invece da dubitare. Se a noi è riuscito di ricostruirlo per qualche verso, lo dobbiamo soltanto al ricorso a parecchi metodi e alla loro integrazione: ci siamo serviti di alcune fondamentali tesi antropologiche che abbiamo sviluppato nel corso di questo libro, di qualche ipotesi, assai verosimile, sugli stati di coscienza e sulle condizioni sociali in epoca preistorica e della categoria, esclusivamente ontologica, dell'"opportunità

oggettiva secondaria." In quest'ultima si annida il problema filosofico piú profondo. Come è possibile che un comportamento, il quale alla coscienza strumentale non può che apparire immaginario, abbia sviluppato le piú stupefacenti opportunità oggettive riservate dalla natura per l'uomo, opportunità che erano sino a quel momento celate, e anzi solo virtualmente sussistevano, e che mai l'atteggiamento strumentale avrebbe rinvenuto? Tale oggettiva teleologia è di natura peculiarissima. Non si tratta in nessun modo del fatto che si rendono riconoscibili e utilizzabili opportunità già sussistenti in natura, quali in gran copia si offrono nel mondo organico. Questo, nel nostro caso, non è che il secondo passo. Il primo consiste nel fatto che possibilità oggettive potenziali sono sviluppate in generale solo attraverso il concatenarsi di conseguenze che discendono da un comportamento ideativo. La difficoltà sta in questo, che la nostra coscienza analitica si accosta soltanto frammentariamente a ciò che si chiama "affinamento" ["*Veredelung*"] organico. La coltivazione di piante utili ha il significato di una trasformazione *qualitativa*, che la trasformazione del patrimonio cromosomico, da noi concepibile solo analiticamente, non basta a definire appieno. Similmente quanto all'"umanizzazione" dell'uomo, quale si rese possibile solo con il rifiuto dell'antropofagia. Il gruppo appagato di sé, chiuso verso l'esterno e costituitosi soltanto grazie a determinati sistemi inibitori posti in essere dal totemismo, è il campo di tensione nel quale solo è promosso il superiore sviluppo non della cultura soltanto ma dell'uomo stesso. Possiamo dire con Malinowski (*Crime and Custom in Savage Societies*, XIII 1940) che l'effetto decisivo delle norme restrittive del comportamento consiste nello stornare certe tendenze naturali, nell'inibire e controllare determinati istinti umani e nell'imporre loro un comportamento non spontaneo, forzato: cosa, appunto, palesemente opportuna non soltanto per lo sviluppo spirituale superiore, ma altresí per quello vitale superiore del tipo uomo.

Le categorie intrinseche al comportamento ideativo sono, come abbiamo visto, le seguenti: incorporazione (*Verkörperung*) (e non "ruolo." Questo popolare concetto, caro ad esempio alla sociologia americana, è un derivato secondario dell'incorporazione), autocoscienza indiretta, indiretta coscienza di gruppo, obbligazione "dall'esterno," ascesi e l'altro Io, l'originario creatore (in questo caso l'animale-totem come capostipite). Per esprimerci nel linguaggio della nuova ontologia di Nicolai Hartmann, tali categorie debbono coincidere con certe *potenziali* categorie espansive del mondo organico e umano, le debbono "cogliere" e "realizzare" attuandosi, cosí come le categorie del pensiero strumentale sono altamente adeguate a quelle della natura inorganica. Appunto questo "cogliere" si esplica nella stupefacente opportunità oggettiva che viene avvertita come

una benedizione arrecata da questo comportamento; il *fissare* e il *perpetuare* tale opportunità sono ora il contenuto essenziale delle *istituzioni* fondamentali, come abbiamo mostrato negli esempi dell'appagamento intrinseco al gruppo, del matrimonio e dell'agricoltura. Ha perciò pienamente ragione R. Meister quando indica nella tendenza alla *durata* il tratto essenziale delle configurazioni culturali (*Geistige Objektivierung und Resubjektivierung* [Obiettivazione e risubiettivazione spirituale], in "Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie und Pädagogik," I/1, 1947). E altrettanto rilevante è che il già citato Hauriou abbia riconosciuto nell'*incorporation* (appunto la nostra "*Verkörperung*") una categoria fondamentale della teoria delle istituzioni. Naturalmente, le categorie reali della vita e delle virtuali opportunità oggettive in essa contenute sono *riconosciute* soltanto per una parte, ma le strutture del comportamento ideativo sembrano coglierle indirettamente e con una approssimazione piú alta. Giacché, in questo comportamento ideativo non strumentale, non mosso da consapevoli scopi, in certi atti che l'uomo compie *contro* determinate sue pulsioni, si rinvengono, e perciò diventano inquadrabili nel comportamento medesimo, rapporti appunto oggettivi, realissimi e assolutamente fondamentali, secondo un'opportunità che si manifesta per cosí dire vicariamente e che non era per nulla intenzionale. Pertanto, come ognuno vede, gli animali nulla sanno dei periodici processi del "nutrimento" e della "propagazione," questi processi svolgendosi invece, per il tramite dei loro istinti e del loro comportamento, alle spalle della loro coscienza. Nelle istituzioni umane della famiglia e dell'agricoltura, tali processi vengono tematizzati, non semplicemente vissuti, e diventano essi stessi i contenuti di posizioni di scopi e di obbligazioni. Quel che nel caso degli animali avviene "in sé," in quello dell'uomo avviene "per sé," ma appunto in conseguenza del fatto che la coscienza ideativa ha sviluppato tutt'altri contenuti, che spiritualmente costituivano fini e obbligazioni di per se stessi. Queste istituzioni *non* le ha create la coscienza strumentale; in generale – e oggi lo "viviamo" piú di quanto non lo sappiamo – essa è incapace di fondare istituzioni stabili e umanizzanti. Affidandosi al comportamento strumentale, che procurava loro un cibo non piú che precario, le culture fondate sulla caccia non si sono mai garantite il nutrimento appunto, e perciò erano sempre costrette a ricorrere all'antropofagia, alla quale del resto non si può negare un'assai diretta opportunità di mezzo in rapporto allo scopo. Niente era piú "pratico." Solo allorché, nella cura di animali-totem e di piante-totem, tali culture contrassero disinteressate (*zweckfrei*) obbligazioni verso il vivente, "colsero" opportunità che permisero di istituzionalizzare la nutrizione a struttura permanente, di renderla stabilmente un processo metaindividuale. La costante copertura del

fabbisogno finí con il banalizzare in un certo qual modo questo impulso fondamentale e ne esonerò in generale l'uomo, consentendogli attività di specie superiore.

Le istituzioni, dunque, fissano opportunità oggettive e espansive, le cristallizzano, una volta che un comportamento ideativo le abbia enucleate; per questo la loro *idée directrice*, la norma che le governa è sempre quell'idea sulla quale la coscienza ideativa si era orientata dapprima. I rigorosi ordinamenti matrimoniali, per lo piú esogamici, dei primitivi si regolano unicamente sull'idea del totem, nel frattempo dissoltasi in una compresenza di denominazioni ormai quasi soltanto classificatorie e di racconti mitologici indiscriminati, il cui originario contenuto normativo è degenerato nell'obbligo della loro sempiterna reiterazione letterale. Riteniamo che la primaria, complessa connessione da noi esposta tra il comportamento ideativo, l'obbligazione ascetica, l'inattesa opportunità ontologica che venne in tal modo rivelandosi e la sua istituzionalizzazione sotto l'egida di un'*unica* idea direttiva costituisca l'autentico nerbo della religione, al quale abbiamo avuto modo, almeno approssimativamente, di pervenire sul piano filosofico. Questo nesso, la coscienza diretta, con le sue rappresentazioni, non riesce a pensarlo se non nell'immagine di un essere superiore – in questo caso dell'antenato totemico – che ha fondato tali istituzioni.

Torniamo brevemente, a mo' di conclusione, ai rilievi critici esposti al principio di questo capitolo. La ricerca empirica di indirizzo sociologico è indispensabile quale "prodromo alla scienza." Tuttavia essa fornisce soltanto l'avvio alle categorie specifiche dell'antropologia culturale; per parte nostra ne abbiamo elaborate alcune in questo capitolo, e altre (l'"obbligazione indeterminata," la "protomagia" e la "tension stabilisée") in un'altra nostra opera (*Urmensch und Spätkultur*, cit.). Scopo di queste ricerche è l'indagine filosofica della cultura sociale, il che però significa, in primo luogo, indagine delle istituzioni elementari in uno con le idee direttive che vi sono incorporate. Gli atti psicologici del "comprendere" non servono in questa analisi che come metodi ausiliari per una prima approssimazione, a condizione che si controlli con precisione la linea in cui sboccano; mai sono fine a se stessi e non costituiscono la dinamica in cui questa scienza si attua. Se in questa scienza si sono fatti dei passi innanzi sino a toccare problemi alquanto profondi, ben presto ci si imbatte in categorie ontologiche, per esempio in quella dell'"opportunità oggettiva secondaria." È questa una categoria rilevante delle istituzioni elementari, e perciò della religione. Soltanto ora possiamo comprendere perché sia insufficiente istituire una relazione *diretta* tra le rappresentazioni (*Vorstellungen*) religiose (nel loro aspetto meramente soggettivo) e lo strato

delle pulsioni nell'uomo, come hanno fatto Bergson, Scheler, Beth e molti altri autori, e io stesso avevo fatto nelle prime edizioni di quest'opera. La ragione è questa: un'opportunità soggettiva primaria non può raffigurare adeguatamente quella oggettiva secondaria. È estremamente caratteristico che a proposito delle religioni primitive Bergson pensasse soltanto alla loro "funzione fabulatoria" e alla relativa loro prestazione "incuorante," agevolante nella sua opportunità soggettiva e, tra le forme superiori, soltanto alla piú individuale, la mistica: non gli riuscí di concepire la religione come istituzione, e vi sostituí la sociologia. Già adesso appare probabile che né la coscienza strumentale, né uno dei suoi derivati – e dunque neppure la coscienza storico-psicologica – siano capaci di fondare istituzioni durature e stabili. Tutte le apologie della scienza dello spirito, se pur conducono a un'autoapoteosi del ceto dei dotti, non portano tuttavia a nuove forme di ordinamento sociale. L'averlo disconosciuto fu l'errore capitale di Dilthey.

Le istituzioni durature, l'abbiamo veduto, sono prodotti di un comportamento sociale umano assai complesso, nel quale entrano sia atti ideativi, sia atti ascetici di autodisciplina e di inibizione. Ogni progresso della civiltà umana si è dato a riconoscere anche per aver stabilizzato una forma nuova di disciplina. Solo a torto l'isolata psiche dell'uomo consegnata al mero rispecchiamento pretende alla profondità. "La sola profondità cui è possibile legittimamente mirare in forza della condizione ontica è altrettanto frequentemente in direzione esterna quanto in direzione interna," dice Nicolai Hartmann (*Der Aufbau der realen Welt*, cit., p. 344) Giacché "la filosofia superiore ha a suo tema il connubio di natura e spirito" (Novalis, frammento 471).

Indice dei nomi

Indice analitico

FILOSOFIA

22 518

ARNOLD GEHLEN
L'UOMO
La sua natura e il suo posto nel mondo
Introduzione di Karl-Siegbert Rehberg

Arnold Gehlen, filosofo, antropologo e sociologo, nacque a Lipsia nel 1904. Compiuti gli studi liceali nella sua città al celebre Thomas-Gymnasium, studiò dapprima all'università di Colonia, dove frequentò le lezioni di Max Scheler e di Nicolai Hartmann, e poi a Lipsia, dove seguí i corsi di filosofia, germanistica, storia dell'arte, fisica e zoologia, laureandosi nel 1927 in filosofia con Hans Driesch. Nel 1930 ottenne la libera docenza. Fu chiamato nel 1933 all'università di Francoforte e, l'anno successivo, a quella di Lipsia. Nel 1938 fu nominato alla cattedra di filosofia a Königsberg. Nel 1940-45 fu ordinario, sempre di filosofia, a Vienna. Dopo la guerra, nel 1947, insegnò sociologia a Spira e, nel 1961, ebbe la nuova cattedra di sociologia alla Technische Hochschule di Aquisgrana. Qui terminò la carriera di docente nel 1969. Morí nel 1976, ad Amburgo. Opere principali: *Der Mensch* (1940, profondamente rielaborato nel 1950), che qui si presenta per la prima volta in italiano; *Urmensch und Spätkultur* (1956); *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957; trad. it. 1967); *Zeit-Bilder* (1960); *Moral und Hypermoral* (1969). A queste si affiancano innumerevoli saggi e articoli. L'opera omnia di Arnold Gehlen — sono previsti dieci volumi — è in corso di pubblicazione presso l'editore Vittorio Klostermann di Francoforte.

Partito da una "fenomenologia dell'esistenza," Gehlen, grazie ad un avvicinamento alle tradizioni dell'idealismo tedesco, approdò verso il 1935 a quell'"antropologia filosofica" (di cui *L'uomo* è l'esito maggiore) attraverso la quale si fissò il metodo del suo pensiero e che in seguito si venne trasformando in uno strumento atto ad affrontare in chiave sociologica le moderne società industriali, nonché l'estetica e i problemi della "cristallizzazione culturale." L'intento di Gehlen fu costantemente una fondazione empirica del sapere, sicché alla filosofia egli riservò il compito di elaborare, prescindendo da ogni metafisica, i risultati delle scienze particolari. Ne è dimostrazione questo importante libro — che sin dal suo apparire assicurò all'autore una vasta notorietà — nel quale sono elaborate le linee di un'"antropologia elementare," tesa all'individuazione delle condizioni fondamentali dell'essere uomo. Per l'inquadramento e la valutazione della figura e dell'opera di Arnold Gehlen il lettore troverà una guida nell'ampio, esemplare saggio che Karl-Siegbert Rehberg, ultimo assistente di Gehlen e docente alla Technische Hochschule di Aquisgrana, ha scritto appositamente per questa prima edizione italiana di *Der Mensch*.

In prima di copertina: foto di Giovanni Chiaramonte.